كتـــاب الأهـــالى

الدين والصراع الاجتماعى فى مصر
(١٩٧٠ ـ ١٩٨٥)

د. عبد الله شلبى

سكرتير التحرير : عادل بكر

بوحدة أجهزة الماكينتوش بمؤسسة الأهالى / ١ شارع كريم الدولة - القاهرة / ت : ٥٧٩١٦٢٧ - ٥٧٩١٦٢٨ - ٥٧٩١٦٢٩

كتاب الأهالى

العقل. الاستنارة. الحرية

الآراء الواردة فى كتب السلسلة لاتعبر بالضرورة عن رأى التجمع

يقبل كتاب الأهالى نشر جميع الكتب المؤلفة والمترجمة التى يرغب أصحابها فى نشرها مادام تخدم الهدف من إصداره ويقبل التبرعات والهبات التى يقدمها المهتمون بنشر الثقافة والراغبون فى تحمل جزء من نفقات إصداره بهدف تخفيض سعر بيعه للجماهير ويشير إلى ذلك إذا طلب صاحب الشأن.

كتـــاب الأهـالـى

رقم ٦٧ / أغـسطس ٢٠٠٠م

الإدارة والتحرير: ٢٣شارع عبد الخالق ثروت شقة ١٨ القاهرة ج.م.ع

ترسل جميع المراسلات باسم رئيس التحرير

الإعلانات: يتفق بشأنها مع الإدارة

الأعداد السابقة: توجد نسخ محدودة من الأعداد السابقة من السلسلة ترسل لمن يطلبها خارج القاهرة أو خارج جمهورية مصر العربية بالبريد المسجل ويحسب سعر الكتاب على أساس أن الجنيه يعادل (دولار) أمريكياً ويضاف جنيه مصرى داخل مصر على ثمن الكتاب نفقات البريد كما يضاف (دولار) واحد خارجها إلى الثمن وتحول أثمان الكتاب بحوالة بريدية باسم الأهالى.

كتاب الأهالى سلسلة كتب فصلية تصدرها مؤسسة الأهالى- حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى-مصر.

الدين والصراع الاجتماعى
فى مصر
(١٩٧٠ - ١٩٨٥)

د. عبدالله شلبى



هذا الكتاب

.. كثيرا ما تأملت قول سبينوزا « إذا وقعت واقعة عظيمة لا تضحك ولا تبك ولكن فكر »

وكثيرا ما إستخدمت هذا القول، لكنه أبداً لم يتجسد أمامي ضوءاً قادراً على إشعال العقل وحثه على التفكير الفاعل إلا عندما منحني الاخ الدكتور عبد الله شلبي متعه مطالعه مخطوطه، وشرف أن أقدمه إلى القارئ.

فالكتاب دعوة لإعمال العقل العاقل الذي لا يقيده من شئ سوى العقل ذاته، وهو فوق هذا إستخدام لهذا العقل في تحليل وتمحيص أساس وجذور وثمار التأسلم السياسي في مصر.

والكتاب الذي بين ايدينا دراسة جيدة وجادة تستهدف كشف النقاب عن محتوى جماعات الارهاب المتأسلم وعائها الاجتماعي، وغطاؤها الفكري، ومنطلقاتها وأدواتها.

وإختيار الموضوع « الدين والصراع الاجتماعي» إختيار واع لأنه يقتادنا في رحله إستكشاف لمجاهل إجتماعية وإقتصاديه وسياسيه لم تكن مرئيه خلال محاولاتنا لرؤية هذه الظاهرة، ولم تكن – فيما اعتقد – محل دراسة متأنيه كتلك التي بين إيدينا. اما الفترة « ١٩٧٠ – ١٩٨٥ » فهي الفترة الاكثر إلتهابا لأنها وبالدقة فتره التكوين، أو كما يسميها المتأسلمون «فترة التمكين».

وهكذا إختار الباحث ما نحتاج جميعا إلى بحثه. وعالج البحث معالجة أكاديمية مدققة تحاول ان تستجمع كل أطراف الحقيقة مستخدما كل ما هو ممكن من أدوات البحث عنها. فأتت الدراسة متكامله، أو كادت ، واستكمل ذلك بأناة وإمعان مدقق لكل فكرة أو رأي أو موقف أو خاطرة.

* * *

ويكشف لنا د. عبد الله شلبي حقيقه المأساة التي يعاني منها العقل في بلادنا.. اذ ينسحق دوما بين شقي الرحى.. فالحكومات تحاول أن تبرر أو تمرر كل ما ترتكب من أفعال متسترة بغطاء دين، كي تضفي قداسة على ما لا يستحق من أعمال أو مواقف . وتسهم المؤسسات الدينيه «الرسمية» في هذه المحاولة، فتخلق بذلك المناخ، وتهيئ التربه التي ينبت فيها «فيروس» التأسلم. وهي فوق هذا ترفض تحرير العقل [منذ بدايه حكم هؤلاء الحكام تحدثوا كثيرا وطويلا عن تحرير الارض.. ونسوا أو بالدقه تناسوا تحرير العقل] ترفضه رفضاً حاسماً لأنه يعني النظر الانتقادي، ويعني حق التعبير قولا وفعلا، ويعني الرؤيه الناقدة التي لا تستسلم أمام ما تفرزه أدوات الحكم من دعايات وأقوال وشعارات ومواقف، وهم لا يريدون شيئا من ذلك ، بل ولا يسمحون به، فهم تماما كأمراء التأسلم أقوالهم هي مطلق الصحه التي لا تقبل نقاشا أو فحصا أو إنتقاداً.

ويتولد من هذا المناخ المنكر للعقل وللحرية نبت التأسلم ليكون الشق الآخر للرحى. هو أيضا ينكر الآخر، ويرفضه، ويعتبره الكافر الذي يتعين الخلاص منه.

وهكذا يعيش العقل في بلادنا بين شقي رحى كل منها أشرس من الاخرى، فإن دارت الرحى إنسحق العقل، وان سكنت كُتمت أنفاسه. وهو في الحالين سلاح محرم إستخدامه [كأنه من اسلحه الدمار الشامل].

ومن موضوعية التأمل الفاحص لظاهرة شقي الرحى تتمدد واجباتنا، فنحن نسعى لخلاص كامل للعقل .

وليس خلاصه من أحد شقى الرحى فقط.

يتعين علينا إذن أن نقاوم الارهاب المتأسلم .. مدركين أنه يبدأ فكراً. وأن السكين أو الرشاش [سيان] يتخلق عبر فكرة خاطئه تضفى أو تحاول قداسة زائفة على موقف سياسى خاطئ، يهددنا كما يقول المؤلف بنازيه لا تعترف للآخر بأى حق فى فعل أو قول. وإن نقاوم فى ذات الوقت تسلط السلطه، ومحاصرتها للعقل بأسوار عاتيه من إعلام يزيف الحقيقه وتغييب للوعى الذى هو محاصر دوما، إلى قوانين تصطف فى ترسانات متتاليه ان افلت المفكر من إحداها لا يلبث ان يشتبك مع من يليها إشتباكا غير مأمون العواقب.

إلا يذكرنا بقول ولى الدين يكن « مساكين هم أنصار الحريه، يذهبون ليفكوا عنها قيودها ، فيقعوا هم فى الأسر ويفقدون حريتهم» .. وهكذا يتآخى ظلم السلطة مع ظلام التأسلم [أرأيتم المفارقة التى تقارب بين الظلم والظلامين] فى قهر العقل برغم ما يتبدى من صراع بينهما.

وهكذا يضع عبد الله شلبى واجباً مضاعفا على عاتقنا، هذا إن قررنا أو حاولنا ان نعمل العقل وأن نتخذه أداة وسلاحاً فى معركة التنوير.

* * *

ود. عبد الله شلبى يتبدى لنا بوضوحه الواضح وشجاعته فى بسط أفكاره مثقفا تنويرياً وليس مجرد مثقف مستنير.

هل الفارق واضح؟

المثقف المستنير هو ذلك الذى يضيئ ذاته لذاته بأفكار ورؤى مستيقظة من سبات التخلف ، والتقليد، يستخدم العقل لا النقل .. ولكن [وآه من ولكن هذه] المناخ المتأسلم ، والظلام المظلم يفرض عليه أن ينأى عن المواجهه، أو لعله هو يفرض على نفسه ذلك . فيأتى قوله باهتا، متحاشيا الصدام أو لولبيا [كما يقول استاذنا د. مراد وهبه] وبذلك تتحدد محدودية أثره وتأثيره، ويكاد يمضى مرضيا عنه لأنه إرتضى لنفسه الصمت المتكاذب ، فسكت عما يجب أن يُقال .. فهل من قيمة لقول لا يُقال؟ [منذ مطلع القرن الماضى اكد شبلى شميل: الحقيقه ان تقال لا أن تُعلم]

اما المثقف التنويرى فهو ذلك الذى يتحدى شقى الرحى معا. يمسك بعقله سلاحاً، يشهره فى وجه التخلف والسائد والمألوف والتقليدى، ويعلو بالانتقاد والنظر الانتقادى الفاحص لكل قول وكل فعل فوق الاستسلام العاجز، أو العجز المستسلم سيان.

المثقف التنويرى مناضل يتخذ من الكلمات الناقدة، والرؤى المتحررة من قيد التقليد، سلاحاً فى معركه مستمرة ومستديمة لا تعرف تهاونا ولا مهادنه.

والفارق كبير بين النوعين.

فشتان بين النضال والاستسلام ، بين الوضوح الواضح والضبابية المعتمة، بين الشجاعة والخوف، بين الاستقامه كسهم منطلق وبين اللولبيه في أقوال تدوو .. وتدور وتتكاثر دون ان نفهمها او حتى نفهم بعضا مما

تريد ان تقول . تتخفي بالغموض خوفا من المواجهة، فيلفها الغموض بمزيد من الغموض تحت وطأه المزيد من الضغط.

ألم نر أن التأسلم يزداد شراسة كلما تراجعنا أمامه؟

لكننا نجد أمامنا الأن مثقفا عقلانيا مستنيراً وتنويرياً يفتح بكتابه معارك فكريه تفسح مجالا للفكر الناقد والمتجدد.. وتتيح للعقل ان يتخلص من مرض نقص المناعه الذى يُفرض عليه فيدفعه الي التآكل والمزيد من التآكل.

* * *

كتبت ذات يوم مؤكدا ان معركتنا للتنوير تمرق إن إستطاعت عبر ثقب إبره ، مجرد ثقب إبره، ولكننا فى هذه الكتابة التى سنطالعها عبر الصفحات المقبلة نكتشف مفكراً يعمل العقل ويتحدى به الابرة وثقبها معا.. ويتحدى شقى الرحى معا.. فيقدم لنا كتابة متألقه بعطر الاستناره، وعبق شجاعة المواجهة.

ولتكن هذه الكلمات مجرد محاولة لتحية كاتب شجاع ومفكر أكاديمى يُعمل العقل ويحترم آلياته ومعطياته، ينطلق إلي آفاقه الرحبة بحيث لا يكون عليه من قيد سوى العقل ذاته،

فلنشرع عقلنا سلاحا.. ولنمتشق الكلمات المقبلة لنخوض معها وبها معركه التنوير.

ولنحاول ان نكون مثله.. أو على الأقل ان نقتدى به.

د. رفعت السعيد



تعد ظاهرة انبعاث Resurgence الحركات السياسية الدينية إحد الظواهر الهامة التى شهدها الربع الأخير من القرن العشرين. وهذه الظاهرة لا تقتصر على دين دون غيره، فمنذ مطلع السبعينيات حتى لحظتنا الراهنة يمكن أن نلاحظ انبعاث هذه الحركات فى المجتمعات المعاصرة، وإن تفاوتت وتباينت أسبابه ومظاهره ونتائجه، وذلك تبعاً لاختلاف درجة تطور المجتمعات الإنسانية، وتباين أنظمتها الاقتصادية، الاجتماعية، ووفقاً لتشكل الدين ذاته داخل كل مجتمع على حده.

ففى شرق آسيا، تشهد اليابان تجدداً لنشاط المنظمات البوذية السياسية والتى تسعى للحصول على الأغلبية فى البرلمان اليابانى تمكنها من تشغيل مشروعها ورؤيتها للتطور الاجتماعى والسياسى للمجمتع اليابانى. وفى شبه القارة الهندية ثمة انبعاث للهندوسية تجسده رابطة التطوع الوطنى بين الهندوس. وانبعاث السيخية أيضاً(١). وقد واكب هذا الانبعاث تفاقم الصراعات والنزاعات الدينية والطائفية فى المجتمع الهندى بين الهندوس والمسلمين، وبين الهندوس والسيخ بلغ ذروته بقيام أحد المتطرفين السيخ بقتل أنديرا غاندى.

وفى المنطقة الممتدة من الغرب العربى على شواطئ الأطلسى إلى جزر أندونيسيا فى الجنوب الشرقى لآسيا، نجد انبعاثاً بارزاً وقوياً لما أصبح يعرف بالإسلام السياسى، يمكن تبينه بوضوح فى غالبية المجتمعات الإسلامية أو التى توجد بها أقليات إسلامية(٢). وقدارتبطت هذه الظاهرة بشكل وثيق بمحاولة إعادة وبعث تجديد الدور السياسى للإسلام. وقد تجاوز هذا الانبعاث مجرد رفض الأطر الحياتية القائمة فى المجتمعات التى تدين أغلبيتها بالإسلام، بزعم أنها وافدة ومستوردة من الغرب، إلى محاولة صياغة مشروعات ونماذج مغايرة للحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية تنهض على أساس محاولات الإبداع الذاتى للشعوب الإسلامية فى إطار استلهام تراثها وأصولها الحضارية الإسلامية، لتجاوز وضعية التخلف والتبعية والاستبداد وغياب العدل. وقد واكب هذا الإنبعاث صعودا للحركات السياسية الإسلامية التى مثلت نوعاً من حركات الرفض والاحتجاج والتمرد، بل جاوزت هذا الحد إلى الثورة باسم الإسلام وإقامة حكومات إسلامية. وقد انطوت هذه الحركات على تيارات وجماعات متعددة تجمعها وحدة الهدف والغاية وهو إقامة المجتمع المسلم وتأسيس الدولة المسلمة، فى حين تتباين وتتفاوت برامجها وأساليبها فى النضال والعمل، وفى مواقفها من نظم الحكم القائمة فى مجتمعاتها. وهى مواقف تتراوح ما بين قبول هذه النظم والعمل من خلالها، أو سلب هذه النظم مشروعية الوجود والاستمرار، والثورة عليها لتغييرها جذرياً.

وفى إسرائيل، حيث تعد الإيدولوچية الصهيونية خليطاً من الرؤى والأفكار السياسية والدينية، نجد أبعاثاً جديد للتيارات اليهودية السياسية إلى الحد الذى أصبحت معه الأحزاب اليهودية تقوم بدور مؤثر وهام فى صياغة شكل الحياة السياسية ونظام الحكم داخل إسرائيل. فرجال الدين اليهودى يتدخلون بشكل متعمد فى الحياة المدنية للمجتمع الإسرائيلى، ولهم تمثيل دائم فى الحكومات الإسرائيلية المتعاقبة، فضلاً عن الدور الملحوظ لهم فى عمليات التنشئة الاجتماعية لتهويد الأجيال الجديدة بتدخلهم المتعمد فى صياغة المناهج الدراسية. كما أن المتدينين الذين ينتمون إلى الأحزاب الدينية هناك يشكلون الآن منظمات دينية متطرفة لعل أبرزها جماعة جوش أمونيم Gush Emunim أو كتلة الإيمان، وهى منظمات تقتل العرب وتحرق مساكنهم وتهاجم دعاة السلام من الإسرائيليين أنفسهم، وتقود أنشطة التوسع والاستيطان الإسرائيلى فى الأراضى العربية المحتلة(٣).

وفى المسيحية، نجد ان الانبعاث قد اتخذ اشكالاً متباينة. فثمة انبعاث بالغ التقدم للمسيحية السياسية، فى أمريكا اللاتينية، ففى مواجهة أشكال الظلم الاجتماعى والاستبداد السياسى، أدركت بعض المنظمات الدينية المسيحية هناك حقيقة التناقض بين المبادئ والقيم المسيحية الموجهة والضابطة، وبين الوضع الفعلى لشعوب القارة، ونتيجة لرفض فكرة التعويض فى العالم الآخر، قام فريق من رجال الدين المسيحى بالتمرد على المؤسسة الدينية والدعوة إلى تحقيق العدل والحرية هنا على الأرض بالعمل على إعادة تشكيل النظم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية لمجتمعاتهم وتجلى ذلك فى ظهور ما عرف بلاهوت التحرير الذى اتخذ شكل حركات تناضل تحت راية الدين ضد الرأسمالية المحلية والعالمية، وتقوم بدور هام فى الحركات الثورية التى تشهدها بلدان القارة، وذلك بأنضمام أعداد من رجال الدين المسيحى إلى الجماعات الثورية اليسارية ومحاولتهم المستمرة لتقديم تأويل ثورى للعقائد المسيحية، ودعوتهم إلى إعادة بناء نظم ومؤسسات الدين المسيحى لتتفق ومصالح الكادحين فى مجتمعاتهم(٤).

وخلافاً لهذا الانبعاث التحررى المسيحى، تشهد الولايات المتحدة الأمريكية انبعاثاً مغايراً نجد مؤشراته فى تزايد الدور الملحوظ المحافظ بل والرجعى الذى تقوم به الجماعات الأصولية المسيحية، حيث قامت العناصر الدينية فى هذه الجماعات كعوامل فاعلة فى الحياة السياسية الامريكية، وتجلت هذه الفاعلية فى صعود اليمين الأمريكى الجديد الذى

جاء برونالد ريجان إلى قمة السلطة لدورتين رئاسيتين متتاليتين منذ عام ١٩٨٠ ، وذلك باعتماد التنسيق المتبادل بين المنظمات السياسية التى يسيطر عليها الأصوليون البروتستانت والكاثوليك، واليمينيون فى الحزب الجمهورى الأمريكى. وقد سعت هذه الجماعات الأصولية إلى تقرير وتأكيد البعد الدينى للقضايا السياسية والاجتماعية للمجتمع الأمريكى بالتخصيص، والمجتمع الدولى بالاطلاق، فكان برنامج حرب النجوم لمواجهة الشيوعية أو امبراطورية الإلحاد والشر فى العالم، وهو توصيف كان ينسحب على الاتحاد السوفيتى السابق وكل حركات التحرر الوطنى والاجتماعى فى العالم(٥).

وسعت الجماعات الأصولية المسيحية فى الولايات المتحدة إلى تعديل التشريعات الخاصة بإباحة الاجهاض، وتدريس المقررات الدينية وإقامة واجب الصلاة العامة فى المدارس، ووصل الأمر إلى حد حصول هذه الجماعات فى ولاية كاليفورنيا عام ١٩٨١، على حكم قضائى يحظر ويمنع تدريس «أصل الأنواع» والاكتفاء بتدريس التطور كحقيقة فقط وليس كنظرية تفسر نشأة الحياة وتطورها بعيداً عن قصة الخلق التى جاءت فى الكتاب المقدس، وذلك بالنظر إلى أن تدريس نظرية أصل الأنواع يعد، من وجهة نظر الجماعات الأصولية المسيحية انتهاكاً وتعدياً على الحقوق الدينية للمسيحيين المؤمنين(٦).

وفى العالم العربى نلمس انبعاثاً لما عرف بالمسيحية السياسية ندلل عليه بحدثين، الأول يتمثل فى الشروع فى تأسيس دولة مسيحية فى لبنان، والثانى نجده فى تزايد الدور الذى أصبحت تقوم به الكنيسة القبطية فى مصر منذ مطلع السبعينيات، وسعيها المستمر لأن تكون الوعاء الذى يجمع الأقباط المصريين ويجسد مطالبهم السياسية والاجتماعية فى مواجهة السلطة السياسية، والآخر الدينى داخل المجتمع المصرى، كما نلمس هذا الدور أيضاً فى تصاعد حركات التمرد داخل الكنيسة القبطية ذاتها(٧).

هذه الأمثلة التى ذكرتها، باختصار شديد، تشير بوضوح إلى عمومية ظاهرة انبعاث الحركات السياسية الدينية، الأمر الذى يصعب معه القول أنها تخص دينا محدداً أو أنها تقتصر على مجتمع دون غيره. فنحن إذن بصدد ظاهرة عالمية وعامة. وهى إن كانت قد زادت حدتها فى السنوات الأخيرة من هذا القرن، إلا أنها ليست ظاهرة آنية، وإنما هى ظاهرة تاريخية شائعة يتكرر حدوثها عبر الأديان والمجتمعات الإنسانية عبر تاريخها الطويل، وإن اختلفت أسبابها، وتباينت أشكالها ومستوياتها السياسية والاجتماعية.

إن تنامى الحركات الدينية السياسية قد أصبح يشكل منذ السبعينيات من القرن الحالى أحد الملامح الهامة للتغيير السياسى والاجتماعى فى عدد من المجتمعات، فإلى جانب تصاعد الفعاليات السياسية باسم الدين، خاصة فى المجتمعات التى تدين أغلبيتها بالإسلام يقوم الدين كعنصر فعال وأساسى فى بنية أجهزة الدولة الأيديولوجية، وحيث نلاحظ استخداما مطردا للرموز والمقولات الدينية كأدوات أساسية فى تبرير السياسات والممارسات، وإضفاء المشروعية عليهما؛ أقول بأنه إلى جانب ذلك تنامت الحركات الدينية السياسية بشكل ملحوظ، وتراوحت هذه الحركات ما بين اعتزال واقع مجتمعاتها والانفصال عنه، سواء على المستوى الشعورى أو الانسحاب كلية من الواقع واعتزاله، وبين الثورة على هذا الواقع وقلبه وتغييره، وما يترتب على هذه المواقف والممارسات من أشكال التحدى والمواجهة وتباين ردود الأفعال والاستجابات، خاصة إذا كانت الحركة المعنية تقف فى موقع المعارضة السياسية لنظم الحكم القائمة فى مجتمعها.

وبالرغم من شيوع ظاهرة انبعاث الحركات الدينية السياسية المعاصرة، وتوجه الباحثين فى علوم السياسة والاجتماع والدين المقارن لبحثها، إلا أن انبعاث الحركات الإسلامية تفرد من بين أشكال الانبعاث الأخرى باستقطاب اهتمامات الباحثين المتخصصين وصانعى السياسة فى الجامعات والمراكز والمؤسسات البحثية والعلمية والسياسية فى الغرب، وآية ذلك الاهتمام العديد من الدراسات والأبحاث والمقالات والتحقيقات والمؤتمرات التى تصدت لبحث ظاهرة انبعاث الحركات الإسلامية السياسية تحليلاً وتفسيراً والتنبؤ بمساراتها المستقبلية، بحيث أنه كان من الطبيعى خلال عقدى السبعينيات والثمانينيات من هذا القرن، أن نجد كل شهر عدة كتب وأبحاث باللغات الأوروبية المختلفة تعالج هذه الظاهرة من نواحى اقتراب متباينة بحسب وجهات نظر كاتبيها ومواقفهم الفكرية والاجتماعية وتجدر الإشارة هنا إلى تشابك الأهداف الاكاديمية العلمية، وتلك السياسة لدى حكومات الغرب ومؤسساته البحثية العلمية والاقتصادية بالنظر إلى الأهمية الاستراتيجية للمنطقة التى تفجرت فيها هذه الحركات، ففى الأغلب الأعم تقف أجهزة الأمن القومى والاستخبارات والشركات العملاقة خلف هذه المؤسسات والجهود البحثية وذلك لدعم اختراقها للمجتمعات التى شهدت مثل هذه الحركات الإسلامية السياسية، والدفاع عن مصالحها فى هذه المجتمعات، وضمان هذه المصالح.

ويرى كل من «نزيه الأيوبى» و «هلال دسوقى»، أن هذا الاهتمام من قبل الغرب

بالحركات الإسلامية السياسية- والذى أصبح ملحوظاً منذ حرب أكتوبر ١٩٧٣ وهو اهتمام يمثل إعادة اكتشاف الغرب للإسلام ويمكن تبريره بالنظر إلى عدة عوامل(٨) يأتى فى مقدمتها أن المنطقة التى شهدت هذا الانبعاث هى منطقة تحوى فى باطنها أكثر المواد الخام الاستراتيجية فى العالم، فضلاً عن الأهمية الجيوبولتيكية للمنطقة، وما يعنيه هذا كله بالنسبة للغرب واهتماماته بأمن واستقرار هذه المنطقة حفاظاً على مصالحه الحيوية والاستراتيجية، وثانياً، أن انبعاث الحركات الإسلامية السياسية كان مصحوباً باحتجاج عنيف وغاضب على الغرب، فلقد تزامن الانبعاث مع تصاعد وتائر التأثير والنفوذ الغربى بالإطلاق والأمريكى بالتخصص لأجل إعادة صياغة النظم الاقتصادية والسياسية فى المنطقة العربية بصفة خاصة لإعادة إدماجها بالكامل فى إطار النظام الرأسمالى العالمى، وما يعنيه هذا من ترسيخ التبعية شبه الكاملة للغرب الرأسمالى. وقد انسحب هذا الاحتجاج ليشمل عملاء الغرب ووكلاءه المحليين فى العالمين الإسلامى والعربى، وثالثاً كان تفجر الثورة باسم الإسلام فى إيران حيث استطاعات الزعامات الدينية قيادة حركة الثورة واسقاط نظام الشاه واقامة حكومة إسلامية، والتأثيرات المحتملة للثورة الإيرانية على الجمهوريات الإسلامية فى الاتحاد السوفيتى السابق، بالإضافة إلى قدرة الثورة على تحريك قطاعات من السكان الشيعة فى عدد من دول الخليج العربى، وما كان يعنيه هذا من إمكانات استلهام نموذج الثورة باسم الإسلام.

والعامل الأخير، وربما الأكثر أهمية فى تبرير تصاعد اهتمام الغرب بانبعاث الحركات الإسلامية السياسية، هو أن هذه الظاهرة قد بدأت مع بداية انحسار المد القومى والتحررى الذى عرفه العالم العربى فى الخمسينيات والستينيات من هذا القرن، وهى الفترة التى شهدت محاولات لبناء الدول الوطنية المستقلة، والشروع فى وضع وتنفيذ مخططات تنموية تهدف إلى بناء اقتصاد وطنى مستقل، ومحاولات جادة للحد من التبعية الاقتصادية، وقد كان ذلك يعنى دعم الصمود فى مواجهة السيطرة والهيمنة السياسية للقوى الإمبريالية، ولكن تأتى هزيمة يونيو ١٩٦٧ لتعصف بالآمال ويبدأ عهد الانكسار والجذر، وهو العهد الذى شهد ضعف الدولة الوطنية واهتراء إرداتها فى مواجهة القوى الخارجية، فى الوقت الذى أصبحت فيه أكثر شراسة فى قمع معارضيها فى الداخل، وفشلت مخططات التنمية وأجهضت مساعيها لإقرار العدل وتحقيق الاستقلال، فى حين نجحت سياسات الاحتواء والهيمنة الغربية فى إعادة ترتيب الأوضاع من جديد فى المنطقة العربية، إن مجمل التحولات البنائية التى وقعت بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧، خلقت مناخاً

ملائماً لانبعاث الحركات الإسلامية السياسية والتى حاولت بتياراتها وجماعاتها أن تقدم رؤيتها الخاصة لما حدث، وتعرض ما عرف بالحل الإسلامى البديل.

وتهدف الدراسة الراهنة إلي تقديم فهم سوسيولوجي لظاهرة إنبعاث الحركات السياسية الإسلامية في المجتمع من المجتمع المصري علي صعيد الفكر والممارسة في علاقتها بما خبرة هذا المجتمع من تحولات بنائية علي امتداد الربع الأخير من القرن الحالى إذ أننا نرى أنه لايمكن فهم العوامل المسئولة عن إنبعاث الحركة السياسية الإسلامية وتناميها أو انحسارها ، او فهم برامجها ومشرواعاتها ، وما أقدمت عليه من ممارسات ، إذاً درس كل ذلك في عزلة عن الظروف الإقتصادة الإجتماعية والسياسية ، وإذا درست هذه الظروف في سياقها المحلي فحسب معزوله عن سياقها الإقليمي والعالمي فمن شأن هذا العزل أن يؤدي إلي خلل في فهم الظاهرة وخطأ في تشخيصها .

ولتحقيق هذا الهدف توزعت الدراسة (*) علي نطاق واسع يشمل تقصي الجذور القربية تاريخياً لنشأة الحركة السياسية الإسلامية المعاصرة وأنماط وجودها والشروط الموضوعية لهذا الوجود في السياق الإقليمي العربي وفي السياق المحلي المصري ، وبيان مجمل التيارات والجماعات التي تشكل هذه الحركة ، وما تحمله من مشروعات فكرية ، وما أقدمت عليه من ممارسات لتشغيل هذه المشروعات وجعلها حقيقية واقعة ولسوف يجد القاريء إلتزاماً واضحاً بهذا الهدف في فصول الكتاب . فلقد إختص الكتاب الفصل الأول بمناقشة العلاقة بين حركات الإصلاح والتجديد الإسلامي في مصر والتي بدأت في القرن الماضي ، وإنبعاث أولي الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة وأعني بها جماعة الإخوان المسلمين والتي من يمينها ويسارها كانت الجماعات السياسية الإسلامية الجديدة . كما قمنا برصد وتحليل انماط الفاعليات الإسلامية المعاصرة في العالم العربي خلال الربع الأخير من القرن العشرين في علاقتها بالتحولات الإقتصادية والإجتماعية التي شهدها العالم العربي خلال هذه الفترة ، وبيان القوي الإجتماعية والسياسية المحلية والإقليمية والدولية الكامنة وراءتنا في الظاهرة .

أما الفصل الثاني فيركز علي رصد وتحليل التحولات البنائية التي حدثت في المجتمع

(*) تجد الإشارة هنا إلي أن هذه الدراسة تمثل جانباً من بحث بعنوان الحركات السياسية الإسلامية في المجتمع المصري ١٩٧٠ - ١٩٨٥ دراسة سوسيولوجية للفكر والممارسة وقد تم انجاز هذا البحث خلال الفتره من ١٩٨٧ - ١٩٩٣ للحصول علي درجة الدكتوراه ق الآداب من قسم علم الإجتماع بكلية الآداب جامعة عين شمس بإشراف الأستاذ الدكتور سمير نعيم أحمد.

المصـري منذ مطلع السبعينيات وعلي إمتداد الثمانينيات وبيان أثر هذه التحولات وإنعكاساتها علي تنامي الحركة السياسية الإسلامية وتحليل الدور الذي قام به نظام حكم الرئيس السادات في ذلك . أما الفصل الثالث فقد خصصناه لتناول التيارات والجماعات الفاعلة في الحركة السياسية الإسلامية المعاصرة في مصر وبيان ما تنطوي عليه خريطة القوي السياسية الإسلامية المصرية المعاصرة من تيارات وتنظيمات ، ثم عرضنا بالتفصيل لبنية وتنظيم الجماعات الإسلامية المسلحة وأساليبها في التجنيد وسمات العضوية ومصادرتمويلها . وفي الفصل الرابع تناولنا ما تعتمده هذه الجماعات المسلحة من إستراتيجيات لتغيير واقع المجتمع الراهن وبناء المجتمع والدولة الإسلامية ، والاطر المرجعية والمصادر الفكرية المعتمدة لديها ، وما استخدمته من مفاهيم لتشخيص الواقع والحكم عليه ، وتحديدها للمهام التي تنهض بها الحركة ، والغايات التي تنشدها ، وما لجأت إليه من أساليب ووسائل لإحداث التغيير المنشود . ثم إنتقلنا بعد ذلك إلي بيان المقتضيات الضرورية اللازمة لتشغيل مشروع المجتمع والدولة الذي تحمله الجماعات الإسلامية المسلحة وتوضح ملامحه السياسية والإقتصادية والإجتماعية ، وفي خاتمة الفصل والكتاب قدمنا نقداً لهذا المشروع وتحديداً لهويته الإجتماعية وذلك بالنظر إلي الدلالة الإجتماعية لمجمل التصورات التي يحملها وما أقدمت علية الجماعات من ممارسات ، وأيضاً بالنظر إلي إمكانيات الإسترشاد بما جاء في هذا المشروع في أمور حياتنا وفي تنظيم المجتمع والدولة ، وبيان إلي أي مدي يعكس هذا المشروع متطلبات التطور الإقتصادي والإجتماعي والسياسي للمجتمع المصري الآن وفي العصور التالية منظوراً إليه من مصلحة الأغلبية المنتجة لثروات هذا المجتمع .

وفي ختام هذه المقدمة أجد نفسي مديناً لكل من درست عليهم وأسهموا في تكويني العلمي والأكاديمي والذين رسخوا يقيناً لدي بأن تجدد حياة البشر رهن بسيادة سلطان العقل ، وبجرأة الإنسان علي استخدام عقله إلي حد الجسارة فلا شيء ، ولا فكرة تتأيد وتتعالي علي النقد ، ولا عصمة إلا للحق والحقيقة وما عداهما باطل فإليهم جميعاً أتقدم بوافر الشكر وعظيم التقدير عرفاناً بفضلهم وعطائهم ، وإيماناً بدورهم الخلاق في نهضة الوطن ورفعته ، وبنضا لهم لدحر جيوش الظلام التي تتهيأ لتهدم ما في حياتنا من عقلانية وإستنارة ولتكبلنا وتكرس تخلفنا بدعاوي وهمية وباطلة .

دكتور / عبد الله شلبى

الفصل الأول
الإصلاح الإسلامى وإنبعاث الحركات الإسلامية المعاصرة في العالم العربى

أولا

الإصلاح الإسلامي والتحول :من التجديد إلى الأصولية.

مع البدايات الأولى لصعود البورجوازيات الأوروبية، وقت أن كانت طبقة ثورية داخلة لتوها مسرح التاريخ، اتجه قطاع عريض من مفكرى عصر النهضة الأوروبية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر إلى نقد الدين والممارسات الدينية السائدة آنذاك واتخذوا منه منطلقاً لنقد الواقع الاجتماعي والاقتصادى والسياسي. وكان ذلك النقد ضرورة ومطلباً لتلك اللحظة التاريخية للمجتمعات الأوروبية. فالدين منظوراً إليه كنسق من القيم والضوابط والمعايير الأخلاقية والاجتماعية والسياسية، كان الركيزة الأساسية للنظام السياسى القائم آنذاك، وكان لابد من طرح أيدولوچية بديلة تدفع المجتمع إلى الإمام، وتفتح طريق التقدم أمام القوى الاجتماعية الجديدة الصاعدة، ومن ثم كان نقد الدين والممارسات الدينية مقدمة لتثوير المجتمع، حيث أدرك مفكرو عصر النهضة أن الثورة الاجتماعية فى مجال قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج لن تأتى ثمارها دون انجاز ثورة فى الفكر والثقافة من أجل تهيئة الظروف التى دونها يستحيل إنجاز التحرر المادى.

وارتأى مفكرو عصر النهضة الأوروبية، أن نظام الكنيسة التسلطى، وما يروج له من إيدولوچية دينية مهيمنة وحاكمة، إنما يتناقض مع ارتقاء البشر ونهضتهم. فهذا النظام يُكرس التخلف والجمود والاستبداد والاستقلال، ومن ثم تعرض النص الدينى المعتمد للمسيحية لمختلف مذاهب النقد المسلح بمختلف مناهج المعرفة العلمية، ولم عيد الكتاب المقدس حكراً لقلة كهنوتية تدعى تفردها بامتلاك حقائقه وتفسيرها، ولم يعد الكتاب المقدس فوق مستوى النقد، وإنما صار مُباحاً لكل إنسان الحق فى الشك استناداً إلى دعوة الإصلاح الدينى بضرورة الفحص الحر للكتاب المقدس وتأويله تاريخياً اعتماداً على إعمال العقل فى النص الدينى ودون سند من علوم اللاهوت التى كانت وشائعة فى ذلك الزمان، ومع الإصلاح الدينى تحول نقد الدين وممارساته إلى علم مشروع، وكان تطور العلوم الطبيعية يُفسح المجال رحباً أمام العقل الناقد لامتحان المقولات الأساسية للكتاب المقدس، كشفاً عن جذور الأوهام والمحرمات الثقافية المسيطرة والضابطة للبشر والمكبلة لطاقاتهم وإبداعاتهم باسم دعاوى دينية زائفة(١).

وأفرز هذا المناخ الجديد منجهاً ورؤية جديدة تماماً تدعو إلى التفكير فى أمور الطبيعة والمجتمع والإنسان من خلال ما هو نسبى وإنسانى، وليس من خلال ما هو إلهى ومطلق،

وهذا هو جوهر العلمانية، إزاحة للقداسة وللتصورات الدينية للعالم فيصبح كل شئ معرض للنقد، فلا شىء يتأبد ويتعالى، وبحيث يتم إخراج الحياة الإنسانية وأغراضها وسبل ممارساتها فى السياسة والاقتصاد والإدارة والحكم والثقافة من دائرة العناية الإلهية،

فيسود تصور آخر للعالم خال من كل ما هو مقدس، وتفقد الأفكار والممارسات الدينية أهميتها وفاعليتها على المستوى الشامل للحياة الاجتماعية، وفى عبارة موجزة فك الارتباط أو الانفصام بين المعتقد الدينى ونظام الحياة الاجتماعية(٢).

ولقد كانت علمانية عصر النهضة الأوروبية هى العمود الفقري للتقدم الذى امتد إلى عصر التنوير فى القرن الثامن عشر. وكان شعار التنوير فى الغرب يتلخص فى فكرة جوهرية واحدة هى، أن سيادة العقلانية وحدها كافية لفتح طريق التقدم والسعادة أمام قهر الطبيعة والمجتمع. فإذا كان ثمة قوانين موضوعية تحكم ظواهر الطبيعة، وأخرى تحكم حركة المجتمع وتنظم علاقاته، فإن الإنسان بوصفه مكتشف هذه القوانين، وبالعلم يمكنه أن يسيطر على الطبيعة والمجتمع وأن يُعيد تنظيمهما بما يخدم أهداف التقدم ويحقق سعادة، الإنسان وذهب التنويريون إلى أن المدخل الأساسى الذى لابد منه لإنجاز تلك المهمة، هو إحداث قطيعة مع النظام اللاهوتى وانعكاساته الهرمية على أنساق الأفكار والقيم والسلطة والطبقات، بحيث يتم تقويض النظام القديم كلية من الجذور (٣).

والذى أود التأكيد عليه هنا من التذكير بمسار الإصلاح والنهضة والتنوير الأوربى، هو أن التنوير لم يهبط من السماء، ولم يكن مجرد تأملات عقلية، وإنما كان التنوير تاريخاً اجتماعياً متصل الحلقات، وفاعلية اجتماعية كفاحية. فكان ثمة كائنات اجتماعية كفاحية، فكان ثمة كائنات اجتماعية فاعلة ذات هوية طبقية محددة تحمل التنوير وتناضل من أجله وتحيله إلى قوة مادية قادرة على تحطيم كا ماتيبس وتكلس فى أذهان الجماهير وأصبح أشبه بالدروع الصخرية التى تختفى وراءها كل الأوهام والمحرمات الكابحة للتقدم والتى تقعدهم عن التغيير والثورة. ولذا استشهد من أجل التنوير موكب طويل من العلماء والمفكرين، أيضاً ارتبط التنوير الأوروبى بعوامل مادية موضوعية تمثلت فى التحولات والثورات العلمية والصناعية الكبرى التى عرفها تاريخ الإنسانية لأول مرة، كما كانت تواكبه تحولات فى بنية الطبقات الاجتماعية وعلاقات القوة داخل تلك المجتمعات كان مشروطاً بإحداث قطيعة معرفية ووجودية مع الماضى، ومرد ذلك إلى الطابع المميز لتطور نمط الإنتاج الرأسمالى الذى سعت البورجوازيات الأوروبية إلى تأسيسه مع ضرورة القضاء على علاقات الإنتاج السابقة على الرأسمالية، وما يحمله ذلك من ضرورة القضاء على مختلف الأيدولوجيات السابقة على الأيدولوجية البورجوازية(٤).

وعلى غير ما حدث فى أوروبا، مضت الأمور فى العالم الغربى. فلم تنبلج أضواء النهضة فى حياة العرب منذ حوالى قرنين من الزمان نتيجة الكشوف والمخترعات وحركة. التناقضات الداخلية وما تُفضى إليه من تحولات نوعية، كما لم تكن نتيجة التصدى

لحرمات العرب الثقافية والفحص العقلى لمعتقداتهم الدينية، وإنما تولدت النهضة بفعل اصطدام المجتمعات العربية بتكويناتها الاجتماعية السابقة على الرأسمالية بالغرب الرأسمالى وفى لحظة تاريخية كان التخلف هو السمة الغالبة فى أرجاء الوطن العربى نتيجة ظروف تاريخية معروفة، وليس هنا مجال التفصيل فيها(*)، فى حين كان الغرب الرأسمالى الآخذ فى التوسع الاستعمارى فى أوج قوته الاقتصادية والسياسية والعسكرية والتكنولوجية. ومن ثم وجدت المجتمعات العربية بأوضاعها، التى وصفت آنذاك بالتخلف والانحطاط، تقف أمام الحضارة الرأسمالية الصناعية المتقدمة. ووقف الفكر العربى بأسسه الغيبية أمام العلم الحديث والتكنولوجيا المتقدمة الوافدين من الغرب. وتيقن العرب أن الجنود الذين قدموا مع نابليون، فى نهاية القرن الثامن عشر، إنما يختلفون جذرياً عن أسلافهم «الفرنجة» الذين اصطدموا بهم زمن الحروب الصليبية منذ أربعة قرون مضت، وأدركوا أن الأوروبيين المحدثين قد جاوزوهم قوة، وبأنهم، أعنى العرب، قد صاروا على هامش الغرب وحضارته، ولذلك اخذوا يراجعون حساباتهم، ويحاولون اكتشاف سر تخلفهم لدى خصومهم.

لماذا التخلف والعجز لدى شعب يعرف كلام الله، بينما الكفار الأوروبيين الذى ظلوا صُما عن الاستماع للوحى والاستجابة له، قد حققوا ضروب تقدم رائعة فى ميادين الثقافة والحضارة، كان السؤال المطروح يُعرب عن قلق دينى، ويتطلب تأسيساً على مضمونه وصياغته المغلوطة، جواباً دينياً لدى عقول لم يكن بمقدورها أن تنصر إلى حل لغز العالم والتاريخ الذى وجدت نفسها فى مواجهته، والذى أصابها بالدهشة والذهول، إلا بلغة مثقلة بالأصداء المقدسة، ماذا؟ ألم يقل الله «ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين» إن كلام الله لا يمكن أن يكذبه التاريخ، ولا ريب أن المسلمين قد نسوا معناه(٥).

وأنطلاقاً من هذا الطرح جاء جواب الوهابيين مفسراً انحدار العرب والمسلمين بابتعادهم عن أصول الإسلام الأولى، واستلهام هذه الأصول كسُبل للرقى والنهضة. وعلى امتداد القرن الثامن عشر وحتى النصف الأول من القرن التاسع عشر، كانت كل من الوهابية والسنوسية والمهدية تكافح، كحركات مقاومة أصولية، لأجل أن كون التغيرات التى بدأت تشهدها المجتمعات العربية بفعل بداية اتصالها بالغرب وادماجها فى النظام الرأسمالى العالمى، محكومة بالقيم وأنماط التفكير التى انحدرت إلينا من الأسلاف العدول، وتصر على أسلمة المجتمع وعلى اعتبار الإسلام ديناً ودنيا، وتسعى إلى تطبيق الشريعة الإسلامية على مختلف جوانب الحياة الاجتماعية(٦).

وما يؤخذ على تلك الحركات، أنها وبرغم رصيدها البطولى فى النضال ضد المستعمرين الغزاة، أن الإحياء أو التجديد الذى نادت به ودعت إليه، كان يوصف بأنه

إحياء نكوصى انكفائى، إذا صح التعبير، فقد كان يسعى إلى توطيد العلاقة مع الماضى، متجاهلاً كل إنجازات الحضارة الرأسمالية الحديثة من علم وتكنولوجيا وتنظيم، بل واحتقارها فى بعض الأحيان، فهى فى رأيهم بدعة وضلالة (٧)، ومن ثم لم يكن بمقدور تلك الحركات، آنذاك، إدراك أن وراء ذلك الصعود الأوروبى الذى فضح العرب، انقطاع غربى مع القاعدة الدينية فتجليات القوة الحضارية الرأسمالية التى اصطدموا بها، إنما كانت تستند إلى موقف نقدى من الدين بلغ حد القطيعة مع القاعدة الدينية كما ذكرت سلفاً. ولذا أخفقت تلك الحركات فى تحقيق أى قدر من التحديث يمكن المجتمعات العربية من استيعاب عناصر القوة لدى الغرب الرأسمالى، وبالتالى عجزت عن تحقيق أهدافها إذ تصورت أن ما صلح للمجتمع فى القرن الأول للهجرة، يمكن أن يصلح له بعد مرور ثلاثة عشر قرناً من الزمان، وكان المجتمع ثابت لا يتغير، وكأن الزمن العربى زمنٌ راكدٌ يجب أن يعيشه الخلف كما عاشه الأسلاف فى القرون المنقضية، ومن ثم كان سعى هذه الحركات إلى توطيد العلاقة بالماضى الأيدولوچى لا القطيعة معه.

وفى بداية القرن الماضى، كان ثمة عاملان قد أسهما فى تحديد المعالم الأساسية للحركة الفكرية الإسلامية الإصلاحية، المصرية على وجه الخصوص، والعربية بالإطلاق، وقاما بدور هام فى اتخاذ الحركة منحنى مغايراً للحركات الأصولية الجهادية سالفة الذكر، التى أسقطت اسقاطاً تاماً الاعتراف بما للحضارة الرأسمالية الغربية من منجزات.

كان قدوم الحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨- ١٨٠١) هو أول هذه العوامل، فالحملة من خلال علمائها كانت قد حملت معها الفكر السياسى- الاجتماعى الأوروبى الحديث، كما حاولت أن تقيم مؤسسات وتسن قوانين تستند إلى هذا الفكر. ولقد اعتبرت الحملة وما تلاها من اتصال مستمر بين العرب وأوروبا عاملاً فاصلاً فى تكوين الأفكار السياسية والاجتماعية بالمعنى الحديث فى مصر خاصة والوطن العربى بوجه عام (٨). والعامل الثانى، كان محاولة محمد على (١٨٠٥- ١٨٤٠) لبناء دولة على أسس حديثة، بما كان يعنيه ذلك من إعادة بناء الجيش وإقامة صناعات تعتمد على التكنولوچيا الحديثة، وتشجيع إرسال البعثات المصرية إلى أوروبا لتحصيل المعارف والخبرات الإنسانية الحديثة (٩). وقد كان لهذين الحدثين أبر هام فى إحداث تغيير جوهرى فى التنظيمات الاجتماعية التى كانت سائدة فى مصر، وامتد هذا التغيير ليشمل المحتوى الثقافى الذى كانت تقوم عليه، وتكمن الأهمية التاريخية للحدثين أيضاً، فيما أسفر عنه من انفتاح على الحضارة الغربية وعلومها الحديثة، وبداية الجدل حول التقليدية والحداثة فى المجتمع، وهو ما ساهم فى النهاية فى ميلاد حركة الإصلاح الفكرى الدينى السياسى.

ولقد كان الهاجس الأهم الذى سيطر على تفكير المصلحين المسلمين الأوائل أمثال رفاعة الطهطاوى (١٨٠١ - ١٨٧٣) ، ثم أعلام ورموز ما عُرف بتيار الجامعة الإسلامية أمثال جمال الدين الأفغانى، (١٨٣٩-١٨٩٧) ، وخير الدين التونسى (١٨١٠-١٨٩٩) ، ومحمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) ، وعبد الرحمن الكواكبى (١٨٥٤ - ١٩٠٢) وعبد الحميد بن باديس (١٨٩٩- ١٩٤٠) ، ورشيد رضا (١٨٦٥- ١٩٣٥) ، وغيرهم ممن تأثروا بهم وتابعوا رسالتهم أقول كان الهاجس المسيطر على أولئك المفكرين ، هو تكييف الإسلام مع الواقع الجديد ووفقاً لحاجات العصر ، فضلاً عن دعوتهم للعودة إلى منابع الإسلام الأصلية (١٠) . ولا يتسع المجال هنا لعرض أفكار أولئك المفكرين ، ونكتفى بالإشارة إلى بعض أعلام التيار الإصلاحى الدينى السياسى خاصة ما يتعلق بموقفهم الإصلاحى ودعوتهم لإقامة مجتمع متصل بالعالم الحديث استناداً إلى استلهام ما هو جوهرى وأصيل فى الدين الإسلامى ، والذى مثل لديهم نقطة البدء والطاقة المحركة لدفع عملية التطور الاجتماعى فى مشروعهم الإصلاحى ، ثم نتقدم خطوة أخرى لنبيين ما انتهى إليه التيار الإصلاحى وبيان نواحى قصوره ، والدور الذى قام به فى بعث الأصولية الإسلامية المعاصرة ، وأخيراً نقدم تعليلاً لأزمة تيار الإصلاح الدينى السياسى فى العالم العربى .

تكشف مراجعة أعمال الطهطاوى الفكرية وجهوده العملية (*) ، عن دعوة صريحة إلى استخدام المنهج العقلى فى قراءة التراث الإسلامى ، وتأمل الحضارة الأوروبية فقد طالب رفاعة بإعادة تفسير الشريعة الإسلامية ، فى اتجاه التطابق مع احتياجات العصر ، ودعا إلى فتح باب الاجتهاد وتجديد النظرة إلى علماء الدين بحيث لا يقتصر دورهم على مجرد حراسة تراث ثابت ، وإنما عليهم دور أهم وأخطر ، وهو إعادة تفسير الشريعة فى ضوء الاحتياجات الحديثة ، ودراسة العلوم التى جاء بها العقل الإنسانى . وتعد الإسهامات الفكرية التى قدمها رفاعة فى النصف الأول من القرن التاسع عشر ، أول محاولة للرد على التحدى الحضارى الآتى من الغرب ، كما أنها كانت تنطوى على دعوة العرب والمسلمين للنهوض والأخذ بأسباب الحضارة الحديثة وعلومها (١١) .

ويأتى الأفغانى ليعبر بدوره عن مرحلة تحول الدولة العثمانية وتفسخها واقتسامها على يد الدول الأوروبية ، فيصبح التحدى الغربى الرأسمالى تحدياً حضارياً واستعمارياً فى آن واحد . فلم تعد أوروبا هى الشعاع الفكرى لعصر النهضة كما كانت لدى الطهطاوى وحسب ، وإنما أصبحت هى أيضاً المحتل العسكرى والسياسى الذى يقهر المسلمين وينهب ثرواتهم . وأمام هذه الحدث التاريخى وقف الأفغانى بين وجهى أوروبا الجميل والقبيح ، فجمع بين الإصلاح الدينى والسياسى . وكانت مهمته هى الرد على عاصفة

الاستعمار الغربى التى اجتاحت المنطقة العربية من خلال تقديم نموذج إسلامى حضارى يقى البلدان الإسلامية مخاطر التدهور والانسحاق أمام المحتل الأوروبى المتقدم عليها، وحاول الأفغانى إحياء العقائد فى قلوب المسلمين وتثوير دينهم، ودفعهم إلى نبذ القضاء والقدر وراء ظهورهم ودعا إلى التوفيق بين العلم والدين والتدقيق فى النصوص الدينية، واستخلاص الصحيح منها. ورأى أن الطريق إلى التمدن الحقيقى لابد وأن يتم عبر الإصلاح الدينى، وكان جوهر الإصلاح لديه يتمثل فى خلع ما رسخ فى عقول العوام والخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية على غير وجهها الحقيقى (١٢).

والهدف النهائى كان تطهير الإسلام وإعادة القوة والفاعلية للعرب والمسلمين فى مواجهة الغرب.

أما محمد عبده، فقد كانت الفكرة المحورية فى منهجه التجديدى هى ربط الثقافة التقليدية بالعلم الحديث عن طريق إيجاد مركب ثقافى يجمع بين العلم والدين، وصياغة مشروع حضارى لنهضة الأمة يحتوى على لحظات من الثقافة القديمة المنحدرة من الأسلاف العدول، وينفتح فى الوقت ذاته على الثقافة العلمية الحديثة الوافدة، وتركز دفاع الشيخ الإمام على إزالة وصمة مناقضة تعاليم الإسلام للحضارة وتطابقها مع حاجات الجنس البشرى فى كل زمان ومكان. وارتأى الشيخ محمد عبده أن ثمة شبهاً قوياً بين الإسلام الحق كما يتضح فى قيم السلف. وبين القيم الغربية الحديثة، ومن ثم دعا إلى استخدام العقل لتخليص الدين من الأدران التى علقت به وشوهته فى صورة التقاليد الزائفة والخرافات البالية (١٣).

وبالرغم من دعوة الشيخ محمد عبده لاستخدام العقل والانفتاح على العلم الحديث فإن الإيمان الدينى لديه يظل مصدراً لكل حقيقة، وليس العلم أو العقل باعتبارهما نشاطين تأمليين مستقلين عن كلام الله. ويرى أنور عبد الملك (١٤)، أن النتيجة التى ترتبت على دور محمد عبده هى حظر أو إعاقة أو ممارسة أية فلسفة وأى فكر يريد أن يستقل عن إطار الدين. ذلك أن سعى محمد عبده الحقيقى كان إقامة وبعث جماعة وطنية عن طريق الدين المتكيف مع الحياة الجديدة، وليس عن طريق النقد التاريخى العلمى للدين، على غرار ما حدث فى الغرب وإنما بالرجوع إلى أصول الإسلام ومصادره الأولى، فهو وحده القادر على توحيد الأمة، وتجسيد الوعى بالوطن، وتعبئة الجماهير وتنظيمها وتحريكها، فضلاً عن التضامن بين مختلف عناصر المجتمع، وتأسيساً على هذه الإصلاحات العقائدية يصبح الدين الأيدولوجية الوطنية الجامعة للأمة، ويبقى أننا بالنظر إلى هذا التجديد الأصولى يمكننا أن نعد محمد عبده باعثاً للأصولية الإسلامية وزعيمها فى تاريخ مصر الحديث والمعاصر.

وتكاد تتطابق آراء رشيد رضا، صاحب المنار، مع آراء أستاذه محمد عبده، وإن اختلف معه بقصد الرجوع إلى عصر النبى وخلفائه الأربعة من بعده، وإسقاط ما دون ذلك. فهو يرجع ضعف المسلمين وتأخرهم إلى ابتعادهم عن دينهم، وعليهم إن هم أرادوا النهوض للعودة إلى الإسلام الحقيقى فى بساطته الأولى التى كان عليها زمن النبى وخلفائه، وارتأى رضا أن الإسلام بشموليته يمكنه أن يواجه التعقيدات المتزايدة للحياة الجديدة إذا ما سعى المسلمون إلى اكتشاف الإمكانات التطورية الكامنة فى الدين الإسلامى(١٥).

وفى أعقاب الحرب العالمية الأولى ازداد الإحساس بالخطر الغربى الرأسمالى وبتهديده المباشر للمجتمعات الإسلامية، كما ألغيت الخلافة وطويت صفحتها تماماً فى ١٧ مارس ١٩٢٤ بإعلان علمنة تركيا على يد كمال أتاتورك وترتب على ذلك ضياع وفقدان الرمز والشكل الذى كان قد بقى لتيار الجامعة الإسلامية(١٦). وتشكل تيار ليبرالى يعارض تعاليم محمد عبده، وكان أكثر راديكالية فى تأويل القيم الإسلامية، وتزعم هذا التيار أحمد لطفى السيد، وعلى عبد الرازق، وطه حسين فى بداية حياته(١٧).

وفى أبريل ١٩٢٥ نشر الشيخ على عبد الرازق كتاباً بعنوان «الإسلام وأصول الحكم»، ينظر فيه ويشرع لإلغاء الخلافة، وذهب الشيخ فى كتابه إلى القول بأن مؤسسة الخلافة ليس لها أى سند أو أساس فقهى من الأصول والمصادر المعتمدة للدين عند المسلمين من كتاب وسنة واجماع. ومن ثم يجب نزع واسقاط اية صفة قداسة كانت تنسب إلى الخلافة. وبالتالى يُصبح لكل أمة إسلامية الحق والحرية فى اختيار نوع الحكم الملائم لها، وفى اختيار من تريده حاكماً عليها، وفى خلعه أيضاً(١٨). إن مضمون دعوة الشيخ على عبد الرازق هو أن الإسلام دينٌ لا دولة، ومن ثم يجب الفصل بينهما، واعتماد العقد الاجتماعى والديمقراطية أساس للحكم.

أما طه حسين فقد نشر فى ١٩٢٦ كتابه «فى الشعر الجاهلى»، والذى طبق فيه المنهج الديكارتى على النقد الأدبى، وقادة هذا المنهج إلى التساؤل عما إذا كان الشعر الجاهلى قد كتب فعلاً فى العصر الجاهلى. وكان طه حسين بتساؤله هذا قد أسال دماء كثيرة، لأن منهجه فى الشك الديكارتى لو طُبق على النصوص القرآنية لأمكن أن يسبب شكوكاً خطيرة فيما يتصل بصدقها(١٩) إذ أن العقلانية كما طرحها طه حسين وقتئذ كانت تقتضى إباحة حق الشك بدلاً من النصية والحرفية والتسليم بما هو منقول، وفى تقديرى أن محاوله طه حسين لإدخال الروح العلمية الحرة فى تأويل نصوص القرآن على أسس عقلانية، كانت عملاً جسوراً لأن من شأنه وضع قداسة السلف فى مكانها الصحيح،

حيث لم يعد ما وصلنا منهم منزهاً عن إعادة النظر والتمحيص العقلي، وإنما يمكن امتحانه وبيان صدقه بالأدلة العقلية، ولقد أثارت تلك الكتابات حفيظة الأزهر، (المؤسسة الدينية الرسمية فى مصر) فأتهم على عبد الرزاق، وطه حسين بالزيغ والإلحاد، ثم كانت محاكمتهما ومصادرة كتابيهما.

ولقد ركز رشيد رضا اهتماماته وجهوده لمواجهة تلك التحولات السياسية والتيارات الفكرية الليبرالية. فعلى صفحات المنار، دافع رضا عن الجامع أو الرابطة الإسلامية، وعن شرعية الخلافة والإمامة ووجوبها، وبين كيفية خلقها والحفاظ عليها. وكانت حجته فى ذلك أن الإسلام يتوقف عن الحياة والوجود ما لم تؤسس الدولة والحكومة الإسلامية العالمية التى تشتمل على الأمة الإسلامية برمتها تحت حكم الخليفة أو سلطان المسلمين. ومن ثم كان من الطبيعي أن يؤيد الشيخ رضا الأحكام الى أصدرتها لجنة علماء الأزهر لمحاكمة الشيخ على عبد الرازق والتى قضت بعدم أهليته وجردته من مناصبه. وزاد رشيد رضا على ذلك باتهام على عبد الرازق على صفحات المنار بالإلحاد والزندقة لأن كتابه خروج عن الإسلام وهدم للشرائع وحيدٌ عن سبيل الله وإباحة لما حرمه الله، على حد تعبير رضا نفسه(٢٠).

وبدءاً من رشيد رضا، يلحظ المتتبع لحركة تيار الإصلاح الدينى أن الإصلاح أخذ منذ نهاية العشرينيات من القرن الحالى، يخطو فى حركته إلى الخلف ولا يتقدم إلى الأمام، وأن منحنى التجديد والإصلاح آخذ فى التراجع والهبوط درجة بعد أخرى(٢١) فقد ارتأى رشيد رضا، الذى كان تلميذاً للإمام محمد عبده، أن أستاذه قد قدم تنازلات غير ضرورية لصالح المدينة والتطور الحديث. وفى الوقت ذاته نجد أن المفكرين الليبراليين الذى قادوا حملة ضد الدوجماطيقية الدينية Religious Dogmatism، قد تنازلوا واستسلموا للتيار الأصولى الصاعد والآخذ فى التشكيل. فالشيخ عبد الرازق جُرِد من مناصبه وأنزوى فى بيته، وطه حسين أعلن توبته وسحب كتابه إزاء الهجوم الضارى الذى واجهه، وكتب خطابا مفتوحاً يدافع فيه عن نفسه كمسلم ومؤمن، وكتب ثلاثة أجزاء عن حياة النبى بعنوان «على هامش السيرة»(٢٢).

ومع نهاية العشرينيات ومطلع الثلاثينيات من القرن الحالى، تتبلور الحمية الدينية فمن جبة الشيخ رشيد رضا تبرز أقوى الجماعات الأصولية الإسلامية فى التاريخ العربى المعاصر ومن يمينها ويسارها خرجت تيارات وجماعات أصولية عديدة. وتأخذ الجماعة على عاتقها مهمة قطع كل محاولة للتصالح أو التوفيق مع الحضارة الحديثة، ومن ثم تنهار المعادلة التوفيقية، التى حاول كل من الأفغانى ومحمد عبده صياغتها، على يد هذه الجماعة، والتى رأت فى أولئك المصلحين وأشياعهم شبهاً قوياً بدعاة التغريب.

إذ هم لم يطعنوا فى قيم الغرب ، وإنما انتحلوها للإسلام ، ولم يقدموا لأمتهم بديلاً حقيقياً . وذهب الإخوان إلى أن المهمة المطروحة ليست صياغة حركة احتجاج إسلامية تفتح باب الاجتهاد الإسلامى لسد الفجوة التى أحدثتها قرون التخلف الطويلة ، على نحو ما ارتأى الأفغانى ومحمد عبده ، وإنما أصبحت المهمة مع حسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٩) ، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين هى بعث الإسلام الأصولى لا الاجتهاد فيه ، وقطع كل محاولة للتصالح أو التوفيق مع الحضارة الغربية الحديثة ، ورفض كل مظاهر التقدم فيها ، فهى «حضارة مادية مريضة ملوثة بالإلحاد والإباحية والأنانية والربا» . على حد تعبير البنا نفسه ، وأن «إسلامنا وحده بشموليته وتفرده قادر على التصدى لكل تفاصيل حياة الفرد والمجتمع دون حاجة إلى أى اقتباس أو استعارة من حضارات وأنظمة أجنبية»[٢٣] .

ويأتى سيد قطب (١٩٠٦- ١٩٦٦) المُنظر الرئيسى المعتمد للأصولية الإسلامية المعاصرة ، وبتأثيرات قوية من فكر أبو الأعلى المودودى (١٩٠٣- ١٩٧٩) ، مؤسس الجماعة الإسلامية فى باكستان ليُنكر أن هناك ضرورة للاجتهاد ؛ فنحن جميعاً جاهليون ، ولم نصبح مسلمين بعد . وعلينا أولاً الإقرار بأن الحاكمية لله وحده . وهى تتمثل فى شريعة الله والتى تعنى كل ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية فى أصول الاعتقاد والحكم والأخلاق والسلوك والمعرفة . وعلى ذلك فليس من حق بشر أن يشرع لبشر ، وليس بمستساغ الخروج على شرع الله أو الحاكمية بدعوى التعارض بين الشرع وبين مصلحة البشر ؛ لأن مصلحة البشر متضمنة فى شرع الله . وإذا ما بدا للناس ذات يوم أن مصلحتهم فى مخالفة ما شرعه الله لهم ، فهم أولاً واهمون ، وهم ثانياً كافرون[٢٤] .

وفى رأى قطب ، أن عصور الإحياء والتنوير والنهضة الصناعية قد صرفت أوروبا لا عن تصورات الكنيسة فحسب ، وإنما صرفتها كلية عن منهج الله ، فتم الإنفصال بين التصور الاعتقادى الإلهى ، ونظام الحياة الاجتماعية . ومن ثم حدث ما أسماه قطب «بالفصام النكد» حيث انفصمت حياة الخاليق عن منهج الخالق ، وكان لهذا الفصام آثاره المدمرة فى أوروبا ، ثم فى الأرض كلها . فكانت الجاهلية ، ويعنى بها عبودية الناس للناس بتشريع بعض الناس للناس . وتصبح المهمة ، فى رأيه ، هى إعادة تعبيد الناس لربهم بتلقيهم منه وحده تصوراتهم وعقائدهم وشرائعهم وقوانينهم وقيمهم ونظم حياتهم برمتها . فيتم بذلك التحرر من عبودية العبيد ، والإسلام وحده كفيل بذلك . وهو لا يقبل أنصاف الحلول : إما حكم الله ، وإما حكم الجاهلية[٢٥] .

ويخلص سيد قطب ، إلى أن الإسلام جاء كإعلان عام لتحرير الإنسان فى الأرض من العبودية للعباد ، بإعلان ألوهية الله وحده رب للعالمين . وكان هذا إعلاناً حركياً واقعياً إيجابياً . والذى يدرك طبيعة الإسلام ، يدرك معها حتمية الإنطلاق الحركى له فى صورة

الجهاد بالسيف للانقلاب على المجتمعات الجاهلية وتحطيمها(٢٦). ومن ثم فالحرب ضرورية للقضاء على المجتمعات الجاهلية المعاصرة. أو، إن شئنا الدقة قُلنا: للقضاء على حضارة العصر، هذه الحضارة التى أخطأت طريقها يوم جعلت الملابسات النكدة التى صاحبت التنوير والنهضة الصناعية، تصرف الناس والمجتمعات عن منهج الله، وتوقع الفصام النكد فى حياتهم بين شريعة خالقهم ونظام حياتهم الاجتماعية.

وفى الربع الأخير من القرن الحالى، ظهرت جماعات أصولية إسلامية جديدة، أخذت على عاتقها مهمة تجسيد التصور القطبى وجعله حقيقة واقعة. فدعت إلى الحاكمية، وأقرت بجاهلية المجتمعات والبشر ووسمتهم بالكفر، وذهب بعضها إلى حد الانسلاخ عن المجتمع الكافر وهجره، وتكوين جيتو Getto من الأتباع والمهاجرين من الزمان، المخاصمين للعصر كله والرافضين التفاعل مع ما حولهم، منتظرين يوم الانقلاب والعودة لتعبيد الناس لربهم. وفى حين اتجهت جماعات أصولية إسلامية إلى انتقاء قضايا محددة للغاية لإثبات تميز الإسلام وتفرده واختلافه عن المفاهيم والقيم الغربية، كضرورة عودة النساء إلى الحجاب، وتأسيس بنوك إسلامية غير ربوية، وضرورة إقامة حدود الشريعة، والتفرقة فى المعاملة بين المسلمين وغيرهم من أتباع الديانات الأخرى داخل المجتمعات الإسلامية، فإننا نجد جماعات أخرى قد ارتأت أن الإسلام انتصر بالمجاهدين لا بالفقهاء والدعاة، وبالسيوف لا بعلوم الكلام، ومن ثم تحول الدعاة والمصلحون إلى مجاهدين حملة أسلحة بيضاء وسوداء، وألوان أخرى عديدة، يهاجمون الحداثة ويكفرون أهل الفكر والإبداع بدءاً من الطهطاوى وانتهاء بنجيب محفوظ، يبطشون بمن خالفهم الرأى ويحلون دمه، ويدعون الوصاية على المجتمع الجاهلى الكافر ويسعون إلى قلبه(*).

وعلى يد الكثير من هذه الجماعات، أنقلبت وعود العرب والمسلمين مع المستقبل، إلى سباقات نحو الماضى لاستعادة ما خلفه الأسلاف العدول. وفى تقديرى، وعلى نحو ما سنبين فى الفصول التالية، أن الدعوات التى تُشبعها وتُروج لها الجماعات الإسلامية تنطوى على إعلان بإقالة العقل العربى من مهماته الترشيدية بدعوى الحاكمية وعجز البشر وقصورهم عن التشريع لأمور دنياهم. وبحيث تكون المحصلة استقالة الإنسان العربى وعجزه عن القيام بدور بناء فى بناء مجتمع عصرى، وانسحابه، أو ابعاده، عن ساحات الصراع الأساسية من أجل العقلانية والحداثة والاستقلال والحرية والعدل، ثم دفعه إلى تبنى الخرافة والجهل، وإغراقه فى معارك وهمية حامية الوطيس خارج الزمان والمكان مع أشباح لمشكلات مهترئة أحياناً، ومنقضية فيما وراء الحياة والتاريخ.

ثانيا

مضمون الإصلاح الدينى : التوفيق والعودة إلى الأصول.

فى تقديرى أن هذه النهاية الدرامية والمأساوية لجهود الإصلاح والتجديد الدينى فى العالم العربى، وإنما يكشف عن خلل هيكلى فى صميم منهج وفكر الإصلاح الدينى. فهذا الفكر ولد مأزوماً ومعيباً بحيث كانت أطروحاته لمعالجة الانحدار وتأسيس النهضة، مبتسرة يشوبها عدم الحسم، كانت فى مجملها تتجه إلى الماضى بدلاً من المستقبل يحدوها الأمل فى أستعادة العصور الذهبية الأولى للإسلام، بصرف النظر عن التباينات والتحولات التى أحدثتها سنة التطور فى السياقات الاجتماعية عبر القرون العديدة المنقضية وهذا الوصف الذى ذهبنا إليه لا يحول بيننا وبين إقرار أن بعض أطروحات الإصلاح الدينى فى العالم العربى كانت تمثل وقتها جسارة فكرية فى ظل مجتمع تقليدى كان يمر بمرحلة انتقال تاريخى من جراء إدماجه فى النظام الرأسمالى العالمي، وسنحاول فيما يلى تبين أوجه الخلل والقصور فى فكر الإصلاح الدينى. ثم نقدم تأويلاً يكشف علة الخلل والقصور.

لقد رأينا، فى مستهل حديثنا فى هذا الفصل، أن جوهر الإصلاح الدينى فى الغرب، كان الدعوة لإعادة فحص وتقييم الكتاب المقدس، وتأويله تاريخياً اعتماداً على إعمال العقل فى النص الدينى، ودون سند من أى سلطان سوى سلطان العقل ذاته، والهدف هو كشف جذور الأوهام والمحرمات الثقافية المسيطرة والضابطة للبشر والتى تحول دون التقدم الإنسانى. فكان إنكار الحق الإلهى للملوك، ثم تأسيس حكومات مدنية، وشيوع العلمانية كمعتقد وأسلوب حياة، جوهره التفكير فى أمور المعاش الإنسانى من خلال ما هو نسبى، وليس من خلال ما هو مطلق، وتُوجت العلمانية بالتنوير الذى أعلن أن تقدم البشر وسعادتهم رهينة بسيادة العقلانية. وهى بدورها تعنى ضرورة القطيعة الحاسمة مع المعرفة والوجودية، لتقويض النظام القديم كلية من الجذور، وكان المدخل لإحداث هذه القطيعة هوالقطيعة مع النظام الدينى وانعكاساته على أنساق الأفكار والقيم والسلطة والطبقات الاجتماعية.

وعلى نحو مغاير للإصلاح والتنوير الأوروبى الذى سعى لإسقاط العالم القديم بأسسه الأيدولوجية الدينية، نجد أن تيار الإصلاح الدينى، فى التاريخ الحديث المعاصر للعالم العربى، قد أعلن منذ ولادته وبوضوح تام، معارضته لكل محاولة تحط من قيمة الدين، وتنال من قدره، فقد أسس رواد الإصلاح الدينى، على نحو ما رأينا سلفاً. نظرياتهم الإصلاحية على مقدمات تتعارض جذرياً مع تلك التى قام عليها الإصلاح الدينى وتأسس عليها التنوير فى الغرب. فدعاة الإصلاح والنهضة عندنا ارتأوا أنه ينبغى الذهاب

أكثر في اتجاه الدين، وليس العكس. وأن تقويض الدين يعني المُضي في اتجاه معاكس للحضارة. وعليه فانحطاط العرب وتخلفهم وعجزهم ليس ناجماً عن مرض داخلي عضال وإنما بفعل الاعتداءات الخارجية، وطغيان الحكام، ثم التأويلات الخرافية والوهمية للدين، وعلينا إن أردنا النهضة العودة إلى الأصول النقية للدين نحتمي بها، ونناضل تحت راياتها ولذلك غابت مسألة نقد الأصول والجذور، فهي مقدسة لا تمس، في حين أن نقدها كان مطلباً لتجاوز الماضي والحاضر معاً إلى المستقبل، وانتفت الجرأة والجسارة على اقتحام المحرمات الثقافية وانتهاك قدسيتها المزعومة والتي كانت، ولاتزال، واحدة من بين عوامل أخرى عديدة، تحول بيننا وبين استيعاب وتمثل ما قامت عليه الحضارة الحديثة من استنارة وعقلانية ونقد صارم لكل ما هو موجود.

كانت المهمة الأساسية لرواد الإصلاح الديني هي العمل على رد القيم والمنجزات الغربية الحديثة إلى جذور إسلامية. وهم وإن كانوا قد انتقوا من الغرب كل ما بدا ظاهراً وباهراً من أوجه حضارته في كافة مناحي الحياة المادية والفكرية، إلا أنهم لم ينفذوا إلى ما وراء ذلك من غايات ومنطلقات ومن نظرة كونية مادية علمية جديدة للطبيعة والمجتمع والإنسان مباينة للنظرات الأخرى غير العلمية التي سبقتها، ومن ثم لم يشهد تاريخ الإصلاح الديني في العالم العربي منذ القرن الماضي مواجهة صادقة للظاهرة الدينية وانعكاساتها السلبية على مناحي الحياة الأخرى، كما لم يشهد صراعاً حاداً من أجل العقلانية. ولذلك بقيت القوة الدينية بما تحويه من أفكار وتصورات ومعتقدات وغايات وعادات وما تفرزه من إنتاج فكري، ومزاعم وتفسيرات للظواهر والأحداث، في موقع مقدس لا تمس، بعيدة عن المراجعة العقلانية.

واستناداً إلى هذه الرؤية التي قدمتها يصبح القول بأن العرب قد تأثروا بالتنوير الأوروبي، وبأنهم شهدوا عصر تنوير، قولاً مشكوكاً في صحته، فالصحيح في رأي، هو غياب التنوير لغياب العقل الناقد القادر على كشف جذور الأوهام والمحرمات التي يُزعم بأنها ذات أساس ديني، والتي تتضافر مع عوامل أخرى عديدة في تكريس التخلف، وفي إعادة انتاجه. وشاهد على ما ذهبنا إليه من أن دعاة التنوير في العالم العربي منذ على عبد الرازق وطه حسين، مروراً بلطفي السيد وسلامة موسى وشبلي شميل وفرح أنطون وصولا إلى لويس عوض ونجيب محفوظ، وغيرهم، صُودرت كتبهم وتعرضوا للمحاكمات والفصل من أعمالهم، ووصل الأمر إلى حد المطالبة بإقامة حد الردة عليهم وقتلهم بدعوى كفرهم(*)، فوأدت أعمالهم وهي لم تزل في المهد وفضلاً عن أن دعوى التنوير لم تتجاوز أصحابها لتصبح تياراً فاعلا في المجتمع بأسره.

ويكشف الفحص الدقيق للإسهامات الفكرية لرواد الإصلاح الدينى عن أنهم قدموا أيدولوچية إصلاحية تنهض على الانتقاء والتوفيق بغرض التصالح مع الحضارة الحديثة الغازية والمنافسة للهوية الإسلامية. وكان هذا الانتقاء مشوباً بنزعة برجماتية، عملية حذرة، مبدأها النظرى الأساسى هو أن الإسلام يتقبل كل ما هو صحيح وجوهرى وضرورى فى الحضارة الحديثة، وقد فرض هذا المسلك على دعاة الإصلاح الدينى السعى الدائب لتنقيح هذه الإيدولوچية لكى يبرروا كل جديد، وليقيموا الأسس الدينية لكل ما هو عقلى وعلمى واجتماعى وسياسى، ولإثبات كل ما جاء به العلم الحديث، وما تقدمه الإنسانية من تطورها الدائم موجود بين دفتى القرآن الذى يشتمل على كل شئ من الأزل إلى الأبد ومن الألف إلى الياء، وليس للغرب، والحضارة الحديثة برمتها، من فضل، فكل ما هو حسن فى الحضارة الغربية أتى به الإسلام قبلها بقرون عديدة فضلاً عن أنه يتفوق على هذه الحضارة المادية بالروحانيات ضامنا السعادة فى الدنيا والآخرة وأن ما جاء به الغرب لا يزيد عن كونه «بضاعتنا وقد ردت إلينا» على حد تعبير واحد من علماء الدين المصريين حال انبهارهم بالمكتشفات العلمية الحديثة التى أطلعهم عليها العلماء الذين قدموا مع الحملة الفرنسية. وفيما يلى نقدم شواهد ندلل بها على ما ذهبنا إليه بشأن إيدولوچيا الإصلاح.

فالطهطاوى، وهو ينقل ثقافة أوروبا فى القرن الثامن عشر، لم يتبين الطابع الفلسفى العقلانى الذى يشكل جوهر ولب المعتقد السياسى، فمفاهيم الحكم المدنى، والعقد الاجتماعى، والديمقراطية... لم تتأسس فى الغرب إلا من خلال إزاحة تركة الحق الإلهى فى الحكم ومفاهيم العصور الوسطى التى ربطت لزمن طويل مصير الأرض بمشيئة السماء كما سبق أن بينا، ومن ثم كان من الطبيعى أن تتحول تلك الفلسفات العقلانية التى تأسس عليها التنوير، إلى حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية، وعلى من أراد الخوض فيها أن يتمكن من الكتاب والسنة. وإلا ضاع يقينه على حد تعبير رفاعة نفسه[٢٧]. يعنى هذا، أن رفاعة وهو ينقل ثقافة أوروبا الحديثة، كان يدعو فى نفس الوقت إلى عدم تمثل هذه الثقافة وإنما إلى أسس مدنية عقلانية، ولأن المجتمع فى عُرف هذه الثقافة من صنع البشر وحدهم، وليس من صنع الإله. ولهذا تحول مفهوم التقدم العقلانى لدى الطهطاوى إلى حشوات ضلالية، وصار التقدم لديه سعياً ليستمد أصوله من الماضى.

ونلحظ أيضاً، لدى الأفغانى ومحمد عبده، التأكيد على ضرورة المحافظة على الثقافة الإسلامية التقليدية لمواجهة التحدى الغربى، ومن ثم دخلت مسألة إحياء الهوية الإسلامية فى المشروع الإصلاحى والنهضوى الذى قدماه فى نهاية القرن الماضى ومطلع هذا القرن. وترتب على إقحام مسألة الهوية أمرين: الأول، أن نزعة الاقتداء بالغرب

أصبحت مع الزمن تبدو وكأنها خضوع أعمى لقيم الغرب الرأسمالى المسيطر والمستعمر، وليس لقيم العقلانية والاستنارة، والأمر الثانى، أن التقدم العربى فى المشروع الإصلاحى أصبح مرهوناً بدعوة دينية أساسها العودة للأصول وما خلفه السلف الصالح فى العهد الأول للرسالة.

وشاهد على ما ذهبنا إليه، أن الأفغانى برغم إيمانه بأهمية بعث حضارة جديدة للمسلمين والعرب، إلا أنه لم يكن مستعداً للذهاب فى دعوته للتجديد إلى درجة تجعله يأخذ بالفكر العلمى الحديث برمته. وهذا ما يمكن أن نلحظه فى كتابه «الرد على الدهريين» أو الطبيعيين Naturalists . ففى هذا الكتاب يحارب الأفغانى الفكر المادى العلمى العقلانى... ويرفض الحداثة الأوروبية لأنها دهرية، ويؤكد على أن الدين أساس للمدنية، والإلحاد فساد للعمران. ومن ثم أصبح الإطلاع على الفكر الحديث والأخذ به رهينه بقبول ما يتفق منه والشريعة الإسلامية. ولذلك رفض الأفغانى الفلسفة المادية العقلانية وما جاء فى فكر فوليتر وروسو ونظريات دارون، فالنهضة عنده إنما تكون بالتمسك بعروة الهوية الوثقى، وهى العودة إلى الدين الحنيف الصحيح أما الابتعاد عنه فهو الانحطاط بعينه، أيضاً جاء رد الشيخ محمد عبده عنيفاً على فرح أنطون عندما دعا فى كتابه «ابن رشد وفلسفته» إلى العقل العلمانى، وشرح الأسباب الضرورية لعدم مزج الدين بالدنيا والفصل بين السلطة السياسية والدين. حيث ذهب محمد عبده إلى أن الدين هو أساس الحياة السياسية، بل هو أساس متين لها، وأن فصل الدين عن الدولة ليس فقط أمرا غير مرغوب فيه؛ بل هو أمر محال

نخلص مما سبق إلى تقرير سمتين أساسيتين أيدولوجيا الإصلاح الدينى: الأولى، النزعة العلمية الإجرائية، فحركة الإصلاح الدينى كانت تبحث عن علاج لمشكلة ضعف المسلمين فى مواجهة التحدى الأوروبى. فالهدف كان ذا طابع إصلاحى، ولذا كان هم الفعل مقدماً على حساب عمق الفكر. فلم تهتم ببحث الجذور، وكان مسعاها الوصول إلى حلول وسطى تجمع بين القديم والجديد معاً، بدلاً من القطيعة مع القديم أو تجاوزه. والسمة الثانية، نلمسها فى الطابع الانتقائى التوفيقى وليس التأليفى أو التركيبى الإبداعى، فهذه الإيدولوچيا بحكم همها البراجماتى لم تقم منذ البداية بنقد صارم للأوليات والجذور وإنما سلمت منذ البادية بصحتها وسلامتها واكتفت بنقد الممارسات الخاطئة التى شاعت منذ عهود الظلام التركى، ولذا صاغت خطابا Discourse يقوم على تمجيد الماضى، وإضفاء هالة من القداسة عليه، كما اعتمدت نظرة رومانسية لتاريخ الإسلام أساسها الانتقاء التحكمى واستبعاد كل ما من شأنه أن ينقض الصورة التى يفضلون أن تكون الأحداث فى الماضى قد تَمَّتْ عليها.

ثالثا

المظاهر العامة للعودة للأصول ودعاوى الأسلمة فى العالم العربى

كان بإمكان المراقب لتطور ظاهرة تنامى الأصولية الإسلامية فى العالم العربى منذ نهاية الستينيات من هذا القرن، أن يدرك بسهولة، البدايات الأولى لموجة عارمة من التدين تشير إلى أن ثمة تحولا قد بدأ فى الحدوث فى ما يمكن أن نسميه المزاج الدينى للجماهير فى كثير من البلدان العربية. فثمة مظاهر واضحة للعودة إلى أنماط من الحياة والممارسات اليومية توصف بأنها إسلامية، وأصبحت بشكل متزايد نمطاً سلوكياً منتشراً. فقد بدأ كثير من الناس يظهرون وكأنهم أصبحوا أكثر إيماناً وولاء وإخلاصاً للأوامر الدينية التى يمليها عليهم دينهم، وبأنهم أصبحوا أكثر تطابقاً مع القيم والعادات والسلوكيات الإسلامية التى أنحدرت إلينا من الأسلاف فى العهود الأولى للإسلام.

وتشير المسوح الاجتماعية Cocial Survey التى أجريت بخصوص الكشف عن التوجهات الدينية الشخصية Presonal Religious Orientations إلى حدوث زيادة ملحوظة فى هذه التوجهات. فعلى سبيل المثال، أظهرت نتائج مسحين أجريا فى تونس عامى ١٩٦٧، ١٩٧٣(*)، إلى أن من ذكروا أنهم يمارسون الطقوس الدينية بانتظام زادت نسبتهم من ١٨٪ إلى ٦١٪، والذين يعتقدون أن المسلمين عليهم التقيد بحظر وتحريم الكحوليات تزايدت نسبتهم من ٤٦٪ إلى ٧٣٪. كما بدأت تظهر عدة تغييرات أخرى فى السلوك الفردى والاجتماعى تشير إلى أن ثمة سعياً حقيقياً للعودة إلى أنماط من الرموز والطقوس والشعائر الدينية، والإصرار الشديد عليها، والحماس البالغ الصريح لها من قبل قطاعات واسعة من السكان على اختلاف أنتماءاتهم الاجتماعية.

فبشكل متزايد، بدأ كثير من الرجال، الشباب منهم على وجه الخصوص يطلقون اللحية، ويرتدون الجلباب وغطاء الرأس بدافع التأسى بالتقليد النبوى، وبطريقة توصف بأنها شرعية، كما بدأ يظهر، وبشكل أخاذ ولافت للنظر، فى الشوارع وفى وسائل المواصلات العامة والجامعات وبعض أماكن العمل، نساء صغيرات السن فى الغالب ومتعلمات، يرتدين زياً لم يكن شائعاً فى السنوات المنقضية. فقد أصبحن يرتدين ملابس طويلة حتى تكاد تلامس الأرض وتغطى أجسادهن، ولا تترك سوى الوجه واليدين بدون غطاء، وهو ما عرف بالحجاب ثم ظهر من النساء من يرتدين النقاب ويحجبن أنفسهن تماماً، فلا الوجه ولا اليدين التزاماً واعتقاداً بأن كل ما يظهر من جسد المرأة عورة يجب سترها وحجبها، فضلاً عما يتيحه هذا الزى من إحساس بالهوية الإسلامية المفتقدة على حد تعبير النساء المحجبات اللائى تم استبارهن من خلال البحوث التى أجريت حول ظاهرة الحجاب(٢٨).

وانتشرت دعوى الفصل بين الجنسين، وعدم الاختلاط في الأماكن العامة وقاعات الدروس والبحث في المدارس والجامعات. وتم تبرير الدعوة لهذا الفصل بأنه اتقاء للرذيلة وللشرور والاثام التى تنجم عن اختلاط الذكور والإناث، ونشبت معارك، حامية الوطيس، حول مسائل الحجاب والنقاب، وخروج المرأة واشتغالها وصوت المرأة هل هو عورة أم لا؟ والموسيقى وغيرها من الفنون أحلال هى أم حرام؟ وأصبح من المواقف المألوفة فى المجتمع المصرى على سبيل المثال، فى ندوة أو محاضرة تعقد عن الشعر أو الرواية أو المسرح، أو فى حفل غنائى، أن يقوم طالب أو أحد الحضور ليتعرض على هذه الفنون بدعوى أنها ضد الإسلام، وأنها نتاج لثقافة غريبة وغربية، تطرح مفاهيم وأفكاراً وقيماً بعيدة عن النموذج الإسلامى الأصولى.

واتخذت الممارسات العبادية طابعاً مظهرياً لم يكن معروفاً من قبل. فالآذان للصلوات الخمس يتم بمكبرات الصوت، وكذا أداء الصلاة. والصلاة تقام داخل الكليات وأماكن العمل حيث يتم إيقاف الأعمال الجارية، أو انسحاب الطلبة والطالبات من قاعات الدرس لأداء الفرائض واضطلعت قطاعات بعينها من الجماهير ببعض الأعمال ذات الصبغة الدينية، حيث كثر بناء المساجد الأهلية(٢٩)، وتضاعفت الإنفاقات الشخصية لاحياء الكتاتيب التى تُقدم تعليماً دينياً تقليدياً، ونظُمت جمعيات لتحفيظ القرآن، وظهر اهتمام واضح بمقامات الأولياء والأضرحة. وتزايد الإقبال على الطرق الصوفية، ففى المجتمع المصرى تضاعفت أعداد المنضمين للطرق الصوفية أربعة أمثال على الأقل خلال عقدى السبعينيات والثمانينيات ١٩٧٠ - ١٩٩٠، وزاد النشاط الأسبوعى والموسمى لهذه الطرق زيادة ملموسة خاصة فى المدن الكبرى، بل لقد أصبح لبعض هذه الطرق مؤسساتها المالية والاقتصادية والعقارية المزدهرة(٣٠). أيضاً، تضاعفت أعداد الجمعيات الدينية، إذ تشير الإحصاءات إلى أن عدد الجمعيات الدينية فى مصر قد بلغ ٤,٥٠٠ جمعية دينية حتى نهاية يونيه عام ١٩٨٠(٣١) وقد تعددت وتشعبت الأنشطة التى تمارسها هذه الجمعيات بحيث جاوزت المهام الدينية لتقدم من خلال المساجد العديد من أشكال الرعاية الاجتماعية والصحية والتعليمية والاقتصادية، وفى إطارات جديدة ذات صبغة دينية ومتميزة عن الخدمات التى تقدمها المؤسسات الأخرى المعنية بهذه القطاعات.

ونلحظ آيات حضور الظاهرة على المستوى الفكرى فى نمو الكتابات الدينية، وإعادة وطبع وطرح كتابات إسلامية معينة، ثم رواج هذه الكتابات واتساع سوقها وجمهورها، كما عقدت مؤتمرات أقامها المسلمون فى أنحاء العالم الإسلامى حول قضايا الأصالة والعودة إلى الذات، والصحوة والإحياء الإسلامى...، وصدرت العديد من الكتب،

والمجلات(٣٢)، والمقالات التى تؤكد على مشروعية الإسلام والقيم الإسلامية كنسق حضارى متميز. وجاء ذلك ضمن خطاب أيدولوجى يتم الترويج له، وينهض على تمجيد الماضى، ويضفى عليه هالة من القداسة. ولا مانع بالطبع من هجاء الغرب والدعوة إلى نبذ حضارته المادية الملحدة الوافدة والآخذة فى الأفول فى مقابل إشراق شمس الإسلام مرة ثانية، ودعوة العرب المسلمين، خير أمم الأرض، الذين كانوا سادة العالم فى وقت من الأوقات عندما كانوا متمسكين بدينهم، للعودة إلى دينهم لأجل عودتهم إلى سيادة العالم وقيادته من جديد كما كانوا فى وقت من الزمن المنقتضى(٣٣).

وظهرت اتجاهات قوية فى الأوساط العلمية لأسلمة العلوم الإنسانية فكثر الحديث عن علم الاجتماع الإسلامى، والنظرية الاجتماعية فى الفكر الإسلامى(*)، وعلم النفس الإسلامى، والإحصاء الإسلامى، وعلم الاقتصاد الإسلامى والأدب الإسلامى ونقده، ونظرية الأدب الإسلامى، والمسرح الإسلامى. وشاعت دعاوى فى الأوساط الأكاديمية بأن تلك الأنواع المبتكرة والجديدة من العلوم نابعة من بيئتنا الإسلامية المتميزة وتتفق مع طبيعتنا، مدعين أن العلم الوافد هو غزو ثقافى غربى، وامتدت ظاهرة الأسلمة Islam-ization لتتناول العلوم الطبيعية أيضاً، فعقدت مؤتمرات عن الإعجاز العلمى فى القرآن، والإعجاز الطبى فى القرآن، والطب النبوى والطب الإسلامى، وكثر الحديث عن العلاقة القائمة بين الدين والعلم ومحاولات استخراج الحقائق العلمية ووسائل علاج الأمراض وقوانين الفلك من القرآن، ومحاولة تأكيد صحة الدين بالأدلة العلمية، كما ظهر فريق من الباحثين المسلمين يشكل القطاع الأعظم منهم طائفة نفعية من الأكاديميين، أساتذة الجامعات والمعاهد العليا والوافدين للعمل فى بلاد النفط وكانت مهمتهم إيجاد الأسانيد الشرعية من قرآن وسنة لتسويق شرعية الأفكار والعلوم والمكتشفات والمخترعات الحديثة وإيجاد غطاء إسلامى يبرر تداولها واستخدام تطبيقاتها لدى المسلمين، إرضاءً لبيئة الثقافة الاتباعية فى بلاط النفط التى وفدوا إليها بدعوى الحفاظ على الإسلام وفى الوقت نفسه يحافظون على مكاسبهم الدولارية منها.

وعلى المستوى القانونى والتشريعى، ارتفعت الأصوات مطالبة بإلغاء كل تشريع يتعارض مع الشريعة الإسلامية، وتدعو إلى تطبيق الشريعة والالتزام بها والاستعاضة بها عما عداها من القوانين الوضعية، ووجهت انتقادات بلغت حد الإدانة لبعض الحكومات العربية لتهادنها وتراخيها فى تطبيق الشريعة. وارتفعت المطالبات التى تدعو الحكومات لاتخاذ التدابير والإجراءات اللازمة لمنع وحظر انتاج الخمور وبيعها، ومنع الافطار العلنى فى شهر رمضان ومعاقبة من يجاهرون بإفطارهم، ومواجهة الأفكار الملحدة فى الكتب والمجلات والدوريات، ومطالبة الحكومات بإصدار تشريعات لمعاقبة الكتاب والمفكرين

الذين يتعرضون للإسلام أو للعقائد الدينية بسوء. ويلاحظ أن دعاوى تطبيق الشريعة قد تمحورت حول قضيتين أساسيتين: الأولى هي مسألة تطبيق الحدود، والثانية تتعلق بقضايا الأحوال الشخصية(٣٤).

نأتي أخيراً إلى التجليات الاقتصادية المواكبة لصعود الأصولية الإسلامية. إن تأمل هذه التجليات يكشف لنا عن أنها قامت على أساس تحويل القدرة والطاقة الدينية والإيمانية التي اشتدت حميتها في العقدين الماضيين، إلى ارتباط مصلحي ومؤسسي للمؤمنين. فالنظم الاقتصادية يتم تصنيفها على أساس ديني. فثمة اقتصاد إسلامي، واقتصاديات أخرى غير إسلامية، وإن شئنا الدقة اقتصاديات ملحدة. وأدى بزوغ الأصولية الإسلامية إلى حدوث تحويرات وتحولات في النظم الاقتصادية خاصة النظم المصرفية والمالية، لجعلها مطابقة لمبادئ وتعاليم الإسلام. ولقد تأسست العديد من البنوك الإسلامية(٣٥)، وظهرت شركات توظيف الأموال الإسلامية(٣٦) وادعت هذه المؤسسات المالية أن معاملاتها الاقتصادية تجرى وفقاً لتعاليم الإسلام ولا تشوبها شبهة الربا المؤثم دينياً. أيضاً تأسست شركات ومحال تجارية ومستشفيات علاجية تحمل أسماء دينية، أو أضيفت كلمة إسلامية لنوع النشاط الذى تمارسه(*). أيضاً يلاحظ ارتفاع وتزايد المطالبات فى عدد من المجتمعات العربية بضرورة تبنى الدولة لعملية تنظيم الزكاة والملاءمة بينها وبين الضرائب الوضعية.

ب - الدين والدولة: الشرعية والتبرير.

نعرض هنا لشكل من الإحياء الأصولي الإسلامي الرسمي، أو ما أطلقنا عليه في سياق البحث الإسلام الرسمي. وأعنى به إسلام أولى الأمر أو إسلام الحاكمين. وذلك بالنظر إلى ما ذهبنا إليه من أن الإسلام كدين يتعدد بتعدد تأويلاته والتى هى أشكال تعبير دينى عن تعدد القوى الاجتماعية واختلاف مواقعها الطبقية، ومن ثم يتباين الإسلام باختلاف معتنقيه، وباختلاف وضعهم الاجتماعى، وموقعهم من علاقات الإنتاج، وتناقض مصالحهم. وهو يختلف أيضاً باختلاف الشكل الذى فيه يدركون علاقتهم بهذا الدين(*).

ويكشف تأمل الشروط المادية الخاصة بحركة الصراع الاجتماعى للجماعات، التاريخية والمعاصرة، فى العالم العربى، أن الإسلام الرسمى أو دين الدولة، كان ولايزال عنصراً بارزاً وفعالاً فى البنية الأيدولوجية للتكوينات الاجتماعية العربية. فالطبقات الحاكمة تستخدم الإسلام كأداة أيدولوجية لإقرار السيطرة وإضفاء الشرعية على وضعيتها، ولتبرير السياسات والممارسات، وللتعبئة السياسية والفكرية، وفى خلق التأييد، ثم فى تشويه ودحض الخصوم والمعارضين والخارجين على النظام القائم. فهذه

الطبقات، فضلاً عن الأجهزة القمعية التى تقمع احتجاجات المحكومين وتمردهم، تحتاج إلى المؤسسات الدينية التى تواسى المحكومين، وتقيم المصالحة بينهم وبين النظام الاجتماعى والسياسى القائم، حيث يتم تأميم الإسلام واحتكاره على نحو قسرى، وحيث تتبنى المؤسسات الدينية الرسمية أيدولوچيا النظام الحاكم وممارساته، وتصوغ منطلقاً ومنطقاً روحياً وأخلاقياً لقيم ومعايير وممارسات النظام، ومن ثم تقوم بصياغة الوعى الدينى بشكل يستجيب ومصالح الطبقات الحاكمة ويكون انعكاساً لهذه المصالح(**).

والمتتبع للتطورات التى شهدتها المجتمعات العربية فى مجموعها منذ نهاية العقد السادس من القرن الحالى، وبالتحديد بعد هزيمة يونية ١٩٦٧، كان بإمكانه أن يرصد اتجاهاً قوياً لدى عديد من الحكومات العربية نحو التركيز على اعتماد المقولات الإسلامية كأسس لنظم الحكم فى مجتمعاتها، تبرر بها وجودها، وتبنى عليها مشروعيتها وتتخذ منها خطاباً وسطياً بينها وبين خصومها، وبين الجماهير العربية فى عمومها بل إننا يمكن ألا نستثنى نظاماً عربياً واحداً من بين الأنظمة العربية، رجعية كانت أم تقدمية، على حد التصنيفات التى كانت شائعة ومتداولة فى ساحة السياسة العربية فى عقد الستينات من هذا القرن، لم يلجأ إلى الإسلام ويستخدمه كسلاح نظرى فى إدارة صراعاته الداخلية والخارجية(*).

ففضلاً عن الأنظمة العربية قديمة العهد بالهوية الإسلامية كالعربية السعودية والمغرب، كان ثمة أنظمة عربية وصفت فى الستينيات بأنها أنظمة تقدمية، قد اتخذت من الإسلام خاصة، والدين بعامة، عكازاً تتكئ عليه فى تهدئة الجماهير العربية، وفى تغطية العجز والفشل الذى فضحته هزيمة يونية ١٩٦٧. وذلك بإشاعة التفسيرات الدينية والروحانية لانتصار إسرائيل وهزيمة العرب، ومن ثم تعزية الجماهير وتسكينها فيما يتعلق بنتائج الهزيمة وأبعادها وإمكانيات تجاوزها. بل لقد وصل الأمر إلى حد الاحتضان الرسمى من قبل هذه النظم لموجات من الهوس الدينى، وقيامها عبر مؤسساتها الإيدولوچية بتزيين الخرافات وإظهارها بمظهر الحقائق العلمية، تزييفاً للواقع وسلباً لوعى الجماهير، وتزويراً لوعيها بحقائقه، ثم تزويدها بوعى زائف يضمن الاستسلام ودوام السيطرة(**).

ونقدم فيما يلى عدداً من الشواهد التى تؤكد فى مجوعها أن نظم الحكم العربية المعاصرة، على تباينها، قد أخذت بشكل متزايد تعتمد الإسلام كأساس لبناء شرعيتها، كما أنها سعت لإضفاء طابع دينى على قضايا السياسة والاقتصاد والاجتماع، كما أنها استخدمت الإسلام لمواجهة الخصوم وقهر المعارضين وحتى قتلهم. وهى أمور مهدت لها

وواكبتها إشاعة لدعاوى العودة إلى الأصول النقية للإسلام والتمسك بها، ودعاوى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، والزعم بالمواءمة والربط بين السياسات الاقتصادية والاجتماعية وأسس نظم الحكم، وبين الأسس الإسلامية.

ففيما يتعلق بقضية الشرعية، فثمة نظم حكم عربية قد أقامت شرعيتها على الانتساب إلى النبى، أو على حماية الإسلام ورعاية مقدساته(٣٧) ففى العربية السعودية، حيث يتخلل الإسلام كافة مظاهر وأشكال الحياة العامة. وتمارس الشريعة الإسلامية نفوذاً وتاثيراً على مجمل حياة السكان أكثر من أى مكان آخر فى العالم، وفى المجتمع السعودى تستخدم سلطة الدولة لفرض أوامر وتعاليم الإسلام بالقوة. ويمكن لزائر العربية السعودية أن يلاحظ وجود المُطوع أو المراقب الأخلاقى أو أفراد هيئة الأمر بالمعروف، وهم يمارسون نفوذهم بالقوة على السكان من أجل الالتزام بإقامة الصلوات اليومية، والالتزام بارتداء النساء للزى الإسلامى. وتستخدم الأسرة السعودية الحاكمة الإسلام الوهابى بدرجات متفاوتة على أنه أيدولوجيتها الرسمية، وأداتها لضمان الشرعية لنفسها، وعلى أنه دين الدولة حامية الحرمين. وهى شرعية دينية يعززها تأييد قبلى والاثنان معاً يعملان على توطيد حكم الأسرة السعودية ويمنحاها شرعية السلطة(٣٨). وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا الاحتكار الرسمى للإسلام من قبل السلطات لم يكن حائلاً دون ظهور حركات أصولية إسلامية، سنية وشيعية، معارضة ومناهضة للأسرة الحاكمة، وذلك فى عقر مقدسات الإسلام فى الحرم المكى، وفى شرق المملكة، تطالب بالعودة إلى الإسلام الخالص النقى وإسقاط الحكام السعوديين. وقد تم قمع هذه الحركات بحسم وقسوة شديدة من قبل السلطات والتى وصفت تلك الحركات بأنهم عصبة من المنحرفين والعملاء أساءت فهم الإسلام وتفسيره وبأن أعضاءها مصابون بهوس دينى(٣٩).

وتكاد تقترب كل من المغرب، والأردن، وعُمان، ودويلات الخليج العربى من هذه الوضعية التى تستمد شرعيتها من رموز دينية وقبلية، فالملك الحسن يحكم المغرب استناداً إلى الشرعية الإسلامية باعتباره أمير المؤمنين، وتستخدم الدولة المغربية الرموز الإسلامية لتبرير سياساتها وأهدافها(٤٠). ويحكم قابوس بن سعيد، سُلطان عُمان، باسم الشرعية الإسلامية على المذهب الاباضى(٤١). وفى الأردن تزعم الأسرة الهاشمية الحاكمة أنها من نسل النبى، وهذا مهم للشرعية(٤٢).

وفى عقدى السبعينيات والثمانينيات من القرن الحالى تصاعدت دعاوى نظم الحكم العربية بضرورة إعادة النظر فى الأنساق القانونية الحاكمة والضابطة فى مجتمعاتها، والتى وصفت على المستوى الرسمى بأنها مستوردة ووافدة، بغرض إعادة الالتزام

بالقوانين الإسلامية أو الشريعة، والتقيد بها كإطار قانونى منظم وضابط لإيقاع الحياة وسلوك البشر،

وقد بدأت فى أبو ظبى عمليات الجلد بالسياط للمجرمين، كما بدأت عمليات بتر الأعضاء وفقاً للشريعة فى ليبيا وموريتانيا، وكانت تلك واحدة من أكثر الظواهر إثارة فيما يتعلق بتطبيق الحدود(٤٣) وفى عام ١٩٧٨ تشكلت فى السودان لجنة من أجل أسلمة Islamization الدستور. وفى خريف ١٩٨٣، كان قرار الرئيس نميرى، بتطبيق الشريعة الإسلامية فى أنحاء البلاد. وقام حسن الترابى، وهو فى منصب المدعى العام، بدور هام فى التطبيق العملى للشريعة الإسلامية فى كل الميادين، وقررت تعديل وتغيير التشريع القائم الموسوم بأنه غربى ووافد، وكانت أهم الأسباب التى قدمها نظام الحكم لهذا التحول تتلخص فى العودة إلى الهوية الإسلامية الأصيلة(٤٤).

أما فى مصر، فقد كانت أهم الملامح الرئيسية لنظام حكم السادات هى استعادة الرموز الدينية. فمنذ أن قدم السادات إلى السلطة. أخذ يؤكد على اسم «محمد» كاسم أول له، واصفاً نفسه بالرئيس المؤمن، مُنهياً خُطبه بآيات من القرآن، وفى عام ١٩٧٨ صدرت وثيقة ايدولوجية للنظام عن الاشتراكية الديمقراطية، تؤكد بشدة على الإسلام كمصدر أساسى للتشريع، وتم تعيين شيخ الأزهر على نفس بروتوكول رئيس الوزرا. وقام رئيس مجلس الشعب المصرى آنذاك، صوفى أبو طالب، بتشجيع عملية تقنين الشريعة الإسلامية وإعداد مسودة لتعديل الدستور المصرى تجعل من مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع، وليس فقط أحد مصادره، المادة الثانية من دستور ١٩٧١، ولقد تمت الموافقة على هذا التعديل فى مايو ١٩٨٠. وقبل هذا التاريخ بثلاث سنوات اقترحت وزارة العدل المصرية إصدار تشريعات تحدد عقاب الردة بالموت. وبمنع الربا، وقطع يد السارق ورجم الزانى والزانية بالحجارة حتى الموت. وكان مجلس الشعب المصرى قد قبل تلك الاقتراحات، وبعدها بعام واحد أقر قانوناً يُجرم تعاطى المسلم للخمور، ويحظر بيعها فى الأماكن العامة باستثناء تلك الأماكن المخصصة للسياحة(٤٥).

وشهدت البلدان العربية الأخرى تطوراً مماثلاً. ففى عام ١٩٧٥ تأسس فى اليمن مكتب الإرشاد والتوجيه الإسلامى لحماية الوطن من الأيدولوجيات الملحدة الوافدة والتى تتعارض مع الأصول الإسلامية. وفى أواخر عام ١٩٧٨ فرضت الكويت قيوداً على عروض الرقص فى الفنادق والنوادى الليلية. وكان التفسير الرسمى الذى قدمته الحكومة آنذاك هو أن الفرق الفنية التى تُقدم هذه العروض قد أساءت استخدام الفن، حيث قدمت عروضاً تتعارض والطابع الإسلامى الأصيل للكويت(٤٦).

وعلى مستوى الخطاب السياسى الرسمى لنظم الحكم العربية، حدث تغيير ملحوظ فى اللغة السياسية المتداولة خلال الربع الأخير من القرن الحالى، وكان أهم ما يميزه هو الاستخدام المتزايد للرموز الإسلامية. فالسياسيون العرب أصبحوا أكثر حرصاً على بيان أن أفكارهم وبرامجهم لا تتعارض مع الإسلام، ولا تتناقض مع مبادئه. ومن ثم بدأوا يُظهرون اهتماماً أكبر بالرموز الإسلامية وبالشريعة الإسلامية.

ففى مصر دعمت القيادة السياسية الجماعات الإسلامية لإحداث توازن مع جماعات المعارضة اليسارية، وكثيراً ما كان يشار إلى الرئيس السادات على أنه الرئيس المؤمن «محمد أنور السادات»، وكان عادة ما يختتم خطبه بمقتطفات دينية، وأصبح الإلحاد هو السمة الرئيسية التى كان يستخدمها لوصف معارضيه السياسيين.

أما جعفر نميرى، فقد خطب فى جماهير السودان فى آخر أيامه، مُدعياً أن أحد أولياء الصوفية قد جاءه فى المنام وطوف به السودان صائحاً: العدالة... العدالة، مُعطياً بذلك المحاكم الشرعية التى أقامها لتطبيق الحدود وحالة الطوارئ التى أعلنها لقهر خصوم النظام ومعارضيه، جلالاً صوفياً وقداسة لا يستحقها، مُظهراً نفسه بمظهر المُريد الصوفى، مُدعياً أن نظامه يدعمه أهل الله(٤٧).

وفى تونس، كان الرئيس بورقيبة، الذى اعتبر منذ عام ١٩٥٦ أكثر قادة العرب علمانية، قد أخذ يمارس سياسة استرضاء المشاعر الإسلامية المتصاعدة، وما تمخض عنها من حركات أصولية وجد فيها النظام الحاكم خير حليف لمواجهة المعارضة اليسارية. وانطلاقاً من هذا الموقف، عملت السلطة على دعم الحركة الإسلامية، وغضت الطرف عن نشاطها غير القانونى، وحتى عن الخطب التى كان يلقيها بعض رموز الحركة فى المساجد. وأغمضت عينيها عن تسرب أعضائها إلى منظمات الشباب ودور الثقافة، كما تغاضت عن تداول عناصر الحركة لكتب المودودى وقطب وأدبيات الإخوان المسلمين، وذلك فى الوقت الذى كانت تطارد فيه بلا هوادة حركات اليسار وتصادر الكتب الماركسية وتحاكم حائزيها بالسجن لسنوات طويلة. بل لقد ذهب بورقيبة إلى حد المطالبة بمراجعة برامج التعليم وشحنها بالمواد الدينية، وتطهيرها من الأفكار الوافدة، كما أمر بزيادة المقررات الدينية فى مناهج التعليم. وفى أحيان أخرى كان بورقيبة يقدم خُطباً فى المناسبات الدينية من فوق المساجد الشهيرة فى تونس كالزيتونه والقيروان. وبعد عام ١٩٨٠ بدا واضحاً من الخطب الحكومية والقرارات الصادرة عن نظام الحكم فى تونس، أن ثمة محاولات جادة من قبل النظام للنكوص والارتداد عن معايير التحديث، والانسحاب من مسار العلمنة التى اختارها نظام بورقيبة منذ عشرين عاماً(٤٨).

وفى الجزائر، اتخذ نظام الحكم لنفسه أيدولوجية هى مزيج من الإسلام الإصلاحى

والاشتراكية لتكون العقيدة الرسمية للنظام وأساساً لشرعيته. وكانت ثمة محاولات جادة من قبل النظام لتعزيز التوجه الإسلامي ودعمه لمواجهة حركات الرفض والاحتجاج الجماهيرية في الجزائر. فالمساجد الرسمية كانت تدعو، باسم النظام، إلى قيم التضامن الإسلامي، وتندد بأحداث الشغب والتمرد، وتُرجعها إلى قلة الوازع الديني، وتدعو إلى تحكيم العقل والحكمة باعتبارهما ميراث المسلم الصالح للقضاء على الفتن التي تهدد استقرار الأمة وإصلاح أحوالها وتحث المسلمين الجزائريين على الامتثال لأوامر أولي الأمر، فالطاعة والالتزام من شأن المسلم الصالح، أما المساس برموز الدولة أو النظام فهو فساد للدين والدنيا معاً (٤٩).

أما في ليبيا، وبعد محاولات لإحياء الشريعة الإسلامية في السنوات الأولى من عقد السبعينيات من القرن الحالي، تقدم الرئيس القذافي بتأويلاته الخاصة للإسلام، ليختزل الشريعة في القضايا الدينية والسلوك الأخلاقي، وفي هذه التأويلات رفض السنة النبوية والتراث الهائل من دراسات علماء المسلمين واكتفى بالقرآن وحده. وفي تطور لاحق حذف الشريعة واستبدلها بالكتاب الأخضر الذي ضمنه ما أسماه بالنظرية العالمية الثالثة، والتي انطوت على تأويلات للقرآن يصعب أن تجد قبولاً لدى جمهور المسلمين (٥٠).

يبقى أن نشير إلى تزايد اهتمام الحكومات العربية بالتعليم الديني. ففي عام ١٩٧٧، عقد في العربية السعودية مؤتمراً للتعليم الإسلامي، حضره ممثلون لأربعين دولة إسلامية وعربية، وكانت أهم توصيات المؤتمر ضرورة تبني سياسة تعليمية تنهض على أساس الرؤية الإسلامية التي تشتق مبادئها من المصادر الإسلامية المتحيزة عن الأيدولوجيات الوضعية، كما أكد المؤتمر على ضرورة إعادة النظر في مناهج العلوم الطبيعية وطرق تدريسها بغرض إزالة الفجوة المصطنعة، في رأى المؤتمرين، بين الدين والعلم، والتي اعتبروها بدعة وافدة من تراث الغرب، وقد قامت العديد من الحكومات العربية بإحداث تحويرات وتغييرات أساسية في المناهج الدراسية بهدف زيادة المحتوى الديني في هذه المناهج.

رابعا

نحو تأويل مأزق الإصلاح الديني في العالم العربي.

للنظر الآن على أي نحو يمكننا تأويل ما شاب أيدولوجيا الإصلاح الديني من نزعات برجماتية وانتقائية وتوفيقية وماضوية أو انكفائية، انتهت بتيارالإصلاح الديني لأن يخطو في حركته إلى الخلف ولا يتقدم إلى الأمام، وجعلت من منحنى التجديد الديني

منحنى هابطاً آخذاً فى التراجع، ثم التصلب فى النهاية على يد الإخوان المسلمين، وما خرج من يمينها ويسارها من جماعات أصولية جديدة.

نُسلم، بداية، بأن التيارات والاهتمامات الفكرية فى عصر ما، إنما ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالواقع الاجتماعى- الاقتصادى الذى تظهر فيه، ومن ثم فنحن نؤكد هنا على الطبيعة الفكرية- الاجتماعية لتيار الإصلاح الدينى. فالقضية هى قضية اجتماعية بالأساس، وعلى هذا يجب التوجه مباشرة إلى التفكير فى الشروط المادية التى فى ظلها كانت الدعوة للإصلاح والتجديد، ولماذاجاءت على النحو الذى رأيناه.

فى البدء كان التغلغل الإمبريالى فى حركة التطورات للتكوينات الاجتماعية غير الأوروبية، العربية منها وغير العربية، وقد أحدث ذلك التغلغل انعطافاً جذرياً فى تطور هذه التكوينات، تولدت بفعله فيها علاقات إنتاج جديدة، ومن الصعب القول بأنها كانت تحققاً لضرورة تاريخية هى ضرورة المنطق الداخلى لتطور هذه التكوينات السابقة على التغلغل الإمبريالى. فلقد أتت تلك العلاقات الجديدة كنتيجة تاريخية لما أحدثه التغلغل من تفكيك لعلاقات الإنتاج السابقة على الرأسمالية، ولذا يعد التطور الإمبريالى هو القوة المحركة لتاريخ العرب الحديث والمعاصر، وهو التاريخ الذى لم ينتقل إليه العرب بفعل حركة التناقضات الداخلية فى التكوينات الاجتماعية العربية، وإنما بفعل سيطرة الإمبريالية عليها وربطها التبعى لها، ومن بدء هذه السيطرة، وبدء الخضوع والتبعية البنيوية للبنية الرأسمالية الأم يبدأ التاريخ المعاصر للعالم العربى.

ويرى مهدى عامل ، أنه فى إطار هذه العلاقة من السيطرة الإمبريالية جرى فى العالم العربى، كما فى مناطق أخرى كثيرة من العالم، وبأشكال مختلفة ومتفاوتة، تحويل معين للبنية الاجتماعية السابقة، تفككت فيه علاقات الإنتاج السابقة على الرأسمالية، فتولدت بهذا علاقات إنتاج جديدة، هى شكل تاريخى محدد من علاقات الإنتاج الرأسمالية التابعة، وهذه بدورها حددت شكلاً خاصاً من تطورالقوى المنتجة فى إطار تلك العلاقات من التبعية للمراكز الرأسمالية الأم، وبينما كان الطابع الرئيسى المميز لنمط الإنتاج الرأسمالى، هو أنه فى تطوره المتوسع كان يميل نحو ضرورة القضاء على علاقات الإنتاج السابقة عليه، نجد خلافاً لذلك، أن نمط الإنتاج الرأسمالى التابع يعجز نسبياً عن القضاء على هذه العلاقات السابقة والتى تظل متعايشة معه فى سياق البنية الاجتماعية التابعة، بل ويميل بالعكس فى تطوره هذا إلى السماح لها بالتجدد، وكأن الشكل الذى فيه يسيطر عليها هو نفسه الشكل الذى فيها يعاد إنتاجها نسبياً، إن العجز البنيوى والهيكلى ولد بدوره العجز عن إحداث قطيعة نوعية مع الماضى ومع ما هو رَثٌ من تراثنا وصارت مجتمعاتنا وكأنها مشدودة إليه بحبل سُرِّى لم تقطعه، إذ لم تشهد هذه

المجتمعات ثورة صناعية تُطيح بالبنى العتيقة، أو ثورة ثقافية تخضع تراثها للنقد الصارم الذى يحجب كل ما هو رَثٌ ويؤكد ويدعم عناصر العقلانية والاستنارة فى هذا التراث.

وترتب على هذه الوضعية أمران: الأول، أن الفكر العربى السابق لبداية التغلغل الأمبريالى والإدماج فى النظام الإمبريالى العالمى، انتقل إلى فكر البرجوازية التابعة، مع انتقال هذه الطبقة من وجودها المسيطر فى بنية علاقات الإنتاج السابقة على الرأسمالية إلى وجودها المسيطر / التابع فى بنية علاقات الإنتاج التابعة، وبمعنى آخر، فإن هذه الطبقة حملت ذلك الفكر السابق معها بتحول عناصرها من عناصر ارستقراطية أو إقطاعية إلى عناصر مكونة للبرجوازية التابعة، وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه الطبقة لم تتكون من خلال صراع طبقى حاد بين طبقتين كل منهما نقيض للآخر، وإنما تكونت بفعل تكيف داخلىّ للطبقة المسيطرة نفسها، وبشكل تحولت فيه هذه الطبقة بعناصرها الأساسية، إلى برجوزاية تابعة، فكان بالتالى على الفكر السابق أن يتكيف مع هذا التكيف الطبقى. أى كان عليه أن ينهض بذاته دون أن يكون فى نهضته هذه ضرورة إحداث قطيعة مع جذوره الأصلية، أى ضرورة ولادة جديدة ينبت فيها من جذور جديدة(*). وعلى أرض هذا التكيف الأيدولوجى نَبَتَ مفهوم الأصالة، وعلى هذه الأرض أيضاً نبت مفهوم الإصلاح من حيث هو حركة تجدد الأصل، والتى يستمر فيها الأصل بإصلاح ذاته، وهو إصلاح ليس فيه قطع أو قضاء عليه. وهذا التحليل يفسر لنا لماذا لم يدرس العرب ظاهرة الحداثة عبر لغة القطع مع الماضى، وإنما درسوها، خلافاً للغرب، بلغة توطيد العلاقة مع الماضى. ومن ثم كانت دعاوى العودة إلى الأصول وبعث تراث الأسلاف.

والأمر الثانى، الذى ترتب على عملية الإخضاع والتبعية البنيوية للمراكز الرأسمالية الأم، هو عملية غرس بنيات النموذج الغربى الرأسمالى فى المجتمعات التابعة، كالتنظيم العقلانى لشئون الاقتصاد وأجهزة الدولة، واعتماد العلم والصناعة، والتبشير بقيم جديدة، بحيث وجدت شعوب هذه المجتمعات، والعرب من بينهم، نفسها أمام عملية تحديث استعمارى لبعض القطاعات فى المجتمع. وهى تلك القطاعات التى تهم المستعمر أكثر من غيرها. عملية تحديث لم تُستنبت أُسسها فى الداخل، بل نُقلت إليه من الخارج جاهزة، وغُرست غرساً بالإغراء حيناً، وبالقوة حيناً آخر. فهمُّ الغرب كان تدعيم سيطرته ونهب الثروات، وتحديث الأطراف المُخلة بما يتلاءم وتلك السيطرة وذلك النهب، وإلى جانب هذه البنيات الحديثة المنقولة من الغرب، والمغروسة غرساً فى قطاعات معينة من حياة المجتمعات التابعة، بقيت بنيات قديمة موروثة من ماضينا تحتفظ بوجودها وأحياناً بكلِّ قوتها وصلابتها فى قطاعات أخرى، أو داخل القطاع الواحد، مما أصبح

يطلق عليه فى بعض البلدان العربية على الأقل، اسم القطاع التقليدى. والنتيجة، أن مجتمعاتنا العربية، ولربما كل أقطار الثالثين، تعانى من ازدواجية واضحة على مختلف المستويات العمرانية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية والثقافية. ازدواجية تتمثل في وجود قطاعين أو نمطين من الحياة الفكرية والمادية، منفصلين ولكنهما متعايشين معاً داخل المجتمع الواحد، أولهما عصرى مستنسخ عن النموذج الغربى ومرتبط به ارتباطاً تبعياً، ويوسم بأنه وافد، والثانى، تقليدى أو أصيل، وهو استمرار لما كان قائماً من قبل التغلغل الإمبريالى يتم الدفاع عنه بدعوى الأصالة والحفاظ على تراث الأسلاف (٥١).

هوامش الفصل الأول

١ - ما أسماه دانيال بل بالانتهاك العظيم لحرمة المقدسات والمتغيرات الأساسية التى نسجت هذا الانتهاك وشكلته فى تلك الفترة.

Danial Bell, The Return to The Sacred? The Argument on The Future of Religion, op. Cit, P.326.

وانظر أيضاً :

- سمير أمين، الاجتهاد والإبداع فى الثقافة العربية أمام تحديات العصر، مصدر سابق، ص ٥.
- غالى شكرى، النهضة والسقوط فى الفكر المصرى الحديث، الدار العربية للكتاب، د.ن، ١٩٨٣، ص ص ١٢٨-١٢٩.
- هشام جعيط، أثر فلسفة التنوير على تطور الفكر فى العالم العربى الإسلامى، الفكر العربى المعاصر، العدد ٣٧، ديسمبر ١٩٨٥- يناير ١٩٨٦ مركز الأنماء القومى، بيروت ٩٨٦، ص ص ٢٠- ٢٧.

٢ - انظر :

Bassam Tibi, Islam and Secularization, op. cit. pp. 65-79.

Karel Pobbelaere, Secularization. Amulti- Dimensional Concept, Current Sociology, The Journal of the International Sociological Association, Vol 29, No. 2, Summer, 1981. pp.3-95.

٣ - انظر :

- مراد وهبة، إشكاليه التنوير والثقافة، مصدر سابق، ص ص١-٨.
- ديفيد مارتن، التنوير : الحوار والصراع مع الإشارة إلى الدين، مصدر سابق، ص ص ٣٢-٤٠.
- قسطنطين رزيق، النهج العصرى : محتواه وهويته- ايجابياته وسلبياته، فى : الأصالة والمعاصرة، مصدر سابق، ص ص٣٦٥- ٣٨٣. ص ص ٣٦٦- ٣٦٩.

٤ - انظر :

- مهدى عامل، أزمة الحضارة العربية، مصدر سابق، ص ص١٨٧- ١٨٩.
- غالى شكرى، النهضة والسقوط فى الفكر المصرى الحديث، مصدر سابق، ص ص ١٣٠- ١٣٥.

* - بخصوص عدم تطور الأوضاع الاقتصادية العربية فى القرون الوسطى إلى نظام رأسمالى رغم ما عرفته تلك الأوضاع من اقتصاد سلعى واسع ومتطور على غرار ما حدث فى أوروبا، راجع بخصوص بحث المسألة على الأصعدة الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية :

- سمير أمين، الطبقة والأمة فى التاريخ وفى المرحلة الإمبريالية، ترجمة هنريت عبودى، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٠.
- سمير أمين، أزمة المجتمع العربى، مصدر سابق، ص ص ١٠٩- ١١٢، ص ص ١٢٣- ١٢٨.
- محمد عابد الجابرى، تكوين العقل العربى، نقد العقل العربى ١، دار الطليعة، بيروت الطبعة الثانية، ١٩٨٥.
- فوزى منصور، خروج العرب من التاريخ، ترجمة : طريف عبد الله وكمال السيد، دار الفارابى، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩١ خاصة الفصل الثانى ص ص٥٣- ١١٣.
- رؤف عباس، قدوم الغرب... بداية للنهضة أم اجهاض لها، المنار، العدد ٣١ يوليو ١٩٨٧، ص ص ٥٨- ٧٠.

٥ - محمد أركون، الفكر العربى، ترجمة عاد العوا، منشورات عويدات، بيروت- باريس، الطبعة الأولى ١٩٨٢، ص ص١٤٨- ١٤٩.

٦ - انظر عرضا للحركات الاحيائية الإسلاميات الثلاث : الوهابية والسنوسية والمهدية، فى المصادر التالية :

- محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامى، مصدر سابق، ص ص ٢٥٣- ٢٨٢.
- محمد عمارة، الصحوة الإسلامية والتحدى الحضارى، مصدر سابق، ص ص ١٨- ٢٤.
- رؤف عباس، «الجذور التاريخية للحركة الإسلامية»، المنار، العدد ١٨ يونيو ١٩٨٦، ص ص ٢٤- ٣٥.

٧ - لطفى الخولى، «تساؤلات حول الفكر العربى المعاصر»، ابداع، العدد الثانى فبراير ١٩٩٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢. ص ص ٣٦- ٤٧.

٨ - راجع بخصوص التأثيرات التى خلفتها الحملة الفرنسية إلى عصر إسماعيل الخلفية التاريخية- الفكر السياسى والاجتماعى، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٨٧.

٩ - حول تجربة محمد علي : تطورها ومصيرها وآثارها في التاريخ المصرى الحديث والمعاصر انظر :
- البرت حورنى : الفكر العربى في عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩٣٩ ، دار النهارو ١٩٧٧ .
- أنور عبد الملك ، نهضة مصر ، مصدر سابق.
- طاهر عبد الحكيم، الشخصية الوطنية المصرية . قراءة جديدة لتاريخ مصر ، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦ ، ص ص ١١٥ - ١٢٢ .
- عبد الرحمن الرافعي، عصر محمد علي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٨٢ .
١٠ - راجع بخصوص حركة التجديد الإسلامي بوجه عام:
- أحمد عبد الرحيم مصطفى، حركة التجديد الإسلامي في العالم العربى الحديث معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة ١٩٧١ .
- محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص ص٢٨٥ - ٣٤٠ .
- بسام طيبى، الثقافة العربية في مفترق الطرق، مصدر سابق، ص ص ٤٨ - ٥٥ .
- على محافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩١٤ ، الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعمية، الدار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٧٥ .
* - راجع الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوى، والتى قام محمد عمارة بتحقيقها فضلاً عن تقديمها بدراسة وافيه لفكر الطهطاوى وحياته وإسهاماته، انظر : رفاعة رافع الطهطاوى، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق : محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٣ .
١١ - انظر : هالة مصطفى، الإسلام السياسى في مصر ، مصدر سابق، ص ص ٢٧ - ٣٦ .
- ملف الطليعة ، رفاعة الطهطاوى رائد الفكر المصرى الحديث ، عدد يوليو ١٩٦٧ ص ص ١٥٢ - ١٨٦ .
- البرت حورانى ، الفكر العربى في عصر النهضة ، مصدر سابق، ص ص ٤٣ - ٤٤ .
- غالى شكرى، النهضة والسقوط في الفكر المصرى الحديث ، مصدر سابق، ص ص ١٤٦ - ١٦٣ .
١٢ - راجع بخصوص الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى مع دراسة عن حياته وآثاره والتى قام بتحقيقها محمد عمارة: جمال الدين الأفغانى، الأعمال الكاملة مع دراسة عن الأفغانى الحقيقة الكاملة، بتحقيق ودراسة محمد عمارة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٦٨ . وانظر أيضاً :
- بسام طيبى، الثقافة العربية المعاصرة في مفترق الطرق، مصدر سابق، ص ص ٥٣ - ٥٤ .
- حسن حنفى، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر ، مصدر سابق، ص ص ٩١ - ١١٠ .
- غالى شكرى، النهضة والسقوط في الفكر المصرى الحديث، مصدر سابق، ص ص ١٦٥ - ١٦٨ .
١٣ - راجع الأعمال الكاملة للامام محمد عبده التى قام بتحقيقها محمد عمارة وانظر أيضاً :
- محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص ص ٢٨٥ - ٣٤٠ .
- هالة مصطفى، الإسلام السياسى، مصدر سابق، ص ص ٤٥ - ٥٤ .
١٤ - أنور عبد الملك ، نهضة مصر ، تكون الفكر والأيديولوجية. . . مصدر سابق. ص ص ٣٩٨ - ٤٣١ .
١٥ - انظر : هالة مصطفى، الإسلام السياسى، مصدر سابق، ص ص ٥٥ - ٥٨
- ألبرت حورانى، الفكر العربى في عصر النهضة، مصدر سابق، ص ٢٧٥ .
١٦ Nazih N. M. Ayubi, The Political Revival of Islam, Op. Cit. pp. 10-11.

١٧ - حول التاريخ الاجتماعى والسياسى والفكرى لفترة ما بين الحربين انظر :
عفاف لطفى السيد، تجربة مصر الليبرالية ١٩٢٢ - ١٩٣٦ ، ترجمة : عبد الحليم سليم، المركز العربى للبحث والنشر ، القاهرة، ١٩٨٠ .
عبد العظيم رمضان ، الفكر الثورى في مصر قبل ثورة ٢٣ يوليو ، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٨١ .
١٨ - انظر : - محمد الحق، جذور الأصولية الإسلامية في مصر ، المنار، ٤٩ ، يناير ٩٨٩ ، ص ص ٨٨ - ٩٠ .
البرت حورانى، الفكر العربى في عصر النهضة، مصدر سابق، ص ص ٢٣١ - ٢٣٢ .
رفعت السعيد ، حسن البنا مؤسس جماعة الاخوان المسلمين متى. . . كيف. . . ولماذا، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٩٨٤ ، ص ص ٤٢ - ٤٤ .
١٩ - صلاح عيسى، مثقفون وعسكر ، مراجعات وتجارب وشهادات عن حالة المثقفين في ظل حكم عبد الناصر والسادات، مكتبة مدبولى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦ ، ص ص٦٣٨ - ٦٣٩ .

٢٠ - راجع بخصوص المعارك الفكرية لكل من طه حسين وعلى عبد الرازق وارتباطها بالصراع الاجتماعى والفكرى فى مصر فى العشرينات من القرن الحالى :

- غالى شكرى، النهضة والسقوط فى الفكر المصرى الحديث، مصدر سابق، ص ص ٢٣٥ - ٢٥٨ .
- خيرى شلبى، حاكمة طه حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ١٩٧٢ .

٢١ - حول نشأة جماعة الاخوان المسلمين وتطورها وفكرها راجع :

- ريتشارد ميتشل، أيديولوچية جماعة الاخوان المسلمين، الجزء الثانى التنظيم والأيديولوچيا، ترجمة : منى أنيس وعبد السلام رضوان، مكتبة مدبولى، القاهرة، بدون تاريخ. خاصة الفصلين الثامن والتاسع.
- زكريا سليمان بيومى، الاخوان المسلمون والجماعات الإسلامية فى الحياة السياسية المصرية (١٩٢٨ - ١٩٤٨)، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، مارس ١٩٧٩ .
- عبد العظيم رمضان، دراسات فى تاريخ مصر المعاصر، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨١، ص ص ٢٦١ - ٣٠٤ .
- راجع أيضاً دفاع طارق البشرى عن الحركة الأصولية الإسلامية استناداً إلى المنظور الداخلى الذى يحكم الحركة وفكر مؤسسها، فى ضوء الظروف المحلية والعالمية التى كانت تعيشها مصر والعالم العربى فى نهاية العشرينات وطوال الثلاثينات والأربعينات من القرن الحالى :
- طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥ - ١٩٥٢ (مراجعة وتقديم جديد). دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٠، ص ص ٢١ - ٢٩ ص ص ٥٣ - ٥٥، ص ص ١٠٦ - ١٠٧

٢٢ - سيد قطب، معالم فى الطريق، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٠، ص ص ٢١ - ٢٩ ص ص ٥٣ - ٥٥، ص ص ١٠٦ - ١٠٧ .

٢٣ - سيد قطب، المستقبل لهذا الدين، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الشرعية الثامنة، ١٩٨٨، ص ١٠، ص ٢٣، ص ص ٢٤ - ٢٦ . وانظر أيضاً :

- جيلز كيبل، النبى والفرعون، مصدر سابق، ص ص ١٩ - ٥٤ .
- محمد حافظ دياب، سيد قطب. الخطاب والأيديولوچيا، مصدر سابق.

٢٤ - سيد قطب، المستقبل لهذا الدين، مصر سابق، ص ص ٨٢ - ٩٦ .

(*) لا يمنعنا هذا بالطبع من الإشارة إلى وجود تيار مستنير فى إطار الحركة الإسلامية السياسية فى العالم العربى، وأن كان لا يتمتع بذات القوة والفاعلية التى تتمتع بها هذه الحركات التى أشرنا إليها. راجع ما ذكرناه بشأن أصحاب المشروعات الفكرية للنهضة ذات الهوية الإسلامية فى الفصلين الثالث والخامس من البحث ص ص ١٠٠ - ١٧٣ ص ص ٢٤٠ - ٣٠٥ على التوالى.

(*) عندما أصدر الأمام الخومينى فتواه بإقامة حد الردة والمطالبة بإهدار دم سلمان رشدى بسبب روايته آيات شيطانية قال الشيخ عمر عبد الرحمن أنه لو كان قد أقيم الحد على نجيب محفوظ بسبب روايته أولاد حارتنا لما تجرأ آخر على النيل من الإسلام، أيضاً نشير إلى أن مقتل فرج فوْدة الذى كان واحدا من الرموز الداعية للعلمانية فى مصر فضلا عن التهديدات التى يتعرض لها أمثاله، وفى العربية السعودية كان يروج شريط كاسيت يكفر كل المبدعين العرب ويعرض قائمة سوداء بأسماء الكفرة والملحدين من أهل الحداثة والفكر والإبداع وهى قائمة طويلة تكاد تكون ثباتا حصرياً لكل الكتاب والمبدعين العرب على أختلاف أنتمائتهم واتجاهاتهم الفكرية والفنية، تبدأ من رفاعة الطهطاوى وتنتهى إلى نجيب محفوظ، انظر بخصوص هذه القائمة : أسرة تحرير مجلة أدب ونقد، ظلام يعد العدة. شريط كاسيت سعودى : كل المبدعين العرب كافرون، مجلة أدب ونقد، العدد ٤٢ نوفمبر ١٩٨٨ . ص ص ١٩ - ٢٧ .

٢٥ - راجع :

- هشام جعيط، أثر فلسفة التنوير على تطوير الفكر فى العالم العربى الإسلامى»، مصدر سابق، ص ص ٢٠ - ٢٧ .
- مطاع صفدى؛ «تنوير المنير»، الفكر العربى المعاصر، العدد ٣٧، ديسمبر ١٩٨٥ - يناير ١٩٨٦، مركز الأنماء القومى، بيروت، ص ص ٤ - ١٩ .
- رفاعة الطهطاوى، تخليص الابريز فى وصف باريز، فى : الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوى، دراسة وتحقيق محمد عمارة، مصدر ساب، ص ص ١٥٢ - ١٥٣، ص ص ١٨٧ - ١٨٨ .

٢٦ - جمال الدين الافغانى، الأعمال الكاملة، تحقيق ودراسة محمد عمارة، مصدر سابق، ص ص ١٣١ - ١٥٣ وانظر أيضاً :

- طيب تيزينى، اشكالية الأصالة والمعاصرة فى الوطن العربى، فى : التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى (الأصالة والمعاصرة)، مصدر سابق، ص ص ٨٥ - ٩٨ .

- حسن حنفي، قضايا معاصرة (١) في فكرنا المعاصر، مصدر سابق ص ص ٩١- ١١٠.
- عبد العظيم رمضان، الفك الثورى في مصر قبل ثورة ٢٣ يوليو، مصدر سابق ص ص ١٥- ١٦.

Hassan Hanufi, The Origin of Modern Conservatism and Islamic Fundamentalism, op. 100-102.

٢٧- نشر الامام محمد عبده تعقيباته وردوده على فرح انطون في ستة مقالات متتالية في المنار وبدأ نشر المقال الأول في الجزء العاشر من المجلد الخامس الصادر يوم الأربعاء الموافق ٢٠ أغسطس ١٩٠٢، وكان بعنوان «الفيلسوف الوليد بن رشد» وهو الرد الأول على مجلة «الجامعة الغراء» التي كان يصدرها فرح انطون، ونشر المقال السادس والأخير في الجزء الخامس عشر من المجلد نفسه وقد صدر في أول نوفمبر ١٩٠٢، وقد قام فرح انطون بنشر هذا الحوار ضمن كتابه ابن رشد وفلسفته واحتل الحوار ما يقرب من ثلثي صفحات الكتاب انظر:

- فرح انطون، ابن رشد وفلسفته، وانظر أيضا:
- منى أو سنة، «أورشليم الجديدة» الطريق إلى التسامح، في: مراد وهبه (المحرر)، أبحاث المؤتمر الاقليمي الأول للمجموعة الأوربية العربية للبحوث الاجتماعية، مصدر سابق، ص ص٧٧- ٨٥.

٢٨ - أنتهت البحوث التي أجريت حول ظاهرة الحجاب في المجتمع المصرى إلى أن الأسباب التي دفعت الإناث إلى أرتداء الحجاب حسب أهميتها وترتيبها على النحو التالي: ١ - أنني امرأة مسلمة وهذا الزى هو ما يأمرنا به الشرع الإسلامي، (٢) أن هذا الزى يقربنا من الله، (٣) إن الدافع لارتداء الحجاب هو الخوف من عذاب الآخرة، (٤) إن القراءات الدينية المتعمقة التي أتيحت لنا أنتهت بنا إلى الاقتناع بضرورة ارتداء الحجاب. (٥) إن ارتداء الحجاب يسمح لنا بمواجهة ظواهر الانحلال والفساد الذى استشرى في المجتمع. راجع بهذا الخصوص كل من:

- زينب رضوان، ظاهرة الحجاب بين الجامعيات، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٨١. ص ٨٦.

John Alden Williams, Veiling in Egypt as a Political and Social Phenomenon. in John L. Esposito (ed), Islam and Development. Religian and Sociopolitical Change, Syracuse University, New york, 1990 pp. 71-85.

٢٩ - تشير الإحصاءات الرسمية في مصر إلى أنه خلال الفترة ١٩٧٠- ١٩٨٢، كان يتم بناء ثلاث مساجد أهلية يوميا. ففي عام ١٩٦٤ كان عدد المساجد الأهلية ١٤٢١٢ مسجداً أهلياً، وصل عددها في عام ١٩٨١ / ١٩٨٢ إلى ٢٦٠٠١ مسجداً. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الزيادة كانت مرتبطة في جانب منها بحجم الإعفاءات الضريبية التي يتمتع بها أصحاب العمارات إذا ما قاموا ببناء مسجد أسفل عماراتهم انظر:

- محمد أحمد خلف الله (إشراف)، مجلد الأنشطة الدينية، المسح الاجتماعي الشامل للمجتمع المصرى ١٩٥٢- ١٩٨٠، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٨٥. ص ص ١٠٢- ١٠٣.

٣٠ - سعد الدين إبراهيم، مصر تراجع نفسها، دار المستقبل العربي، القاهرة الطبعة الأولى، ١٩٨٣. ص ص ٣٣- ٣٤.

٣١ - وزارة الشئون الاجتماعية. مصر. الإدارة العامة للاحصاءات والمعلومات، المؤشرات الإحصائية في مجالات الرعاية والتنمية الاجتماعية ١٩٨٠- ١٩٨١.

٣٢ - نذكرها هنا على سبيل المثال أن مجلة الدعوة الناطقة باسم جماعة الاخوان المسلمين في مصر، كان يوزع منها قبل قمع الجماعة عام ١٩٥٦ حوالى ٨٠,٠٠٠ نسخة. وبعد أن استأنفت الجماعة طبعها في يوليو ١٩٧٦، أى بعد عشرن عاما من التوقف والحظر أصبح يوزع منها حوالى ١٥٠,٠٠٠ نسخة. راجع:

Ali E. H. Dessouk, The Islamic Resurgence, Op. Cit. pp. 19-20.

٣٣ - راجع تحليل المضمون الذى قام به جيلز كيبل لإعداد من مجلة الدعوة ضمن كتابه عن الجماعات الأصولية الإسلامية انظر:

- جيلز كيبل، النبي والفرعون، مصدر سابق، ص ص٩٥- ١٢٤.

*) عقد في القاهرة من ٣-٤ مارس من عام ١٩٩١ بجامعة الازهر ندوة لبحث موضوع علم الاجتماع في مصر إلى أين؟ وفيها خصصت جلسة كاملة لمناقشة ما سمى بالمنظور «أسلمة العلوم»، التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع إلى أين «، » محاولة منهجية لتحديد طبيعة وموقع علم الاجتماع الإسلامي». انظر أيضاً:

- زينب رضوان، النظرية الاجتماعية في الفكر الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢.
- عبد العظيم أنيس، «هل يمكن أسلمة العلوم»، قضايا فكرية، مصدر سابق، ص ص ١٨٣- ١٨٦.

٣٤ - Ali E. H. Dessouki cf Social Pollitical and EconomicStudies, Vol. 11 No. 317-325.

٣٥ - راجع بخصوص شركات توظيف الأموال الإسلامية فى مصر ودورها فى تعبئة الفوائض المالية لصغار ومتوسطى المدخرين، ثم دورها فى بزوغ ما عرف بظاهرة المواطن المتربع، أى الذين يعيشون على الربع الذى يحصل عليه مقابل إيداع- توظيف- أمواله لدى هذه الشركات، ثم دورها فى تعميق وترسيخ قيم الطفيلية فى المجتمع المصرى، وأخيراً نهب أمال المصريين تحت راية الاقتصاد الإسلامى وباسم الاسلام:

- عصام رفعت وآخرون، شركات توظيف الأموال، الاسطورة. الانهيار- المستقبل كتاب الاهرام الاقتصادى، الكتاب الرابع، الأهرام، القاهرة، الطبعة الثانية، يونيه ١٩٨٨.
- محمود عبد الفضيل، الخديعة المالية الكبرى، الاقتصاد السياسى لشركات توظيف الأموال، دار المستقبل العربى، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٩.
- بدر عقل، توظيف الفساد، الدار العربية للطباعة والنشر القاهرة، ١٩٨٨.
- فرج فودة، الملعوب، قصة شركات توظيف الأموال، مصر الجديدة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، نوفمبر ١٩٨٨.

*) بإمكان المشاهد أن يلاحظ فى القاهرة، على سبيل المثال، بأنه لا يكاد يخلو شارع، خاصة فى مناطق الأطراف، من مدارس ومحال تجارية ومستشفيات تحمل التوحيد، موبيليات الحق، نور الإسلام للأدوات الكهربائية، الإسلامية للدواجن، سوبر ماركت الصفا والمروة، مينى ماركت الجهاد، مكتبة نور الإسلام، شركة سنتر النور والتوحيد للملابس الرياضية، الاسراء لمواد البناء، الهدى النبوى للتجارة والعقارات، الهدى لملابس المحجبات...

*) راجع الفصل الأول، ص ص ١ - ٧٠.

**) لعل المثل الواضح هنا هو الدور الذى يقوم به علماء الدين الرسميين فى مصر، فبعد زيارة الرئيس السادات للقدس فى عام ١٩٧٧ باركوا الصلح مع العدو الإسرائيلى باسم الإسلام، وكانوا من قبل يدعوننا للجهاد والتضحية باسم الإسلام وافتوا بأن الصلح مع إسرائيل غير جائز شرعياً، والعدو هو العدو لم يتغير ولم يكف عدوانه على أرواح العرب وأرضهم، وهم ذاتهم الذين عقدوا المؤتمرات ودبجوا الخطب والمقالات وألفوا الكتب لاثبات أن الإسلام دين الاشتراكية والعدالة الاجتماعية، وهم ذاتهم الذين عادوا فى عصر الأنفتاح ليؤكدوا أن الله جعل بعضنا فوق بعض درجات ليتخذ بعضنا بعضاً سخرية، ولا يجدون للدرجات تأويلات سوى التفاوت والتمايز الاقتصادى والاجتماعى، وهم ذاتهم الذين كانوا قد دافعوا عن قوانين الإصلاح الزراعى وإعادة توزيع الثروة والتأميم، ثم عادوامع رفع الحراسات وإعادة النظر فى القوانين المتعلقة بالعلاقة بين المالك والمستاجر فى الأراضى الزراعية ليؤكدوا لنا أن تلك القوانين، التى سبق وأن دافعوا عنها، أنما تتعارض مع الشريعة وتتنافى مع طبائع البشر.

* - نشير هنا إلى حالة اليمن الديمقراطية الشعبية (عدن)، فعلى الرغم من التوجه الماركسى المعلن، فإن دستورها كان يعلن أن الإسلام دين الدولة، كما كانت الشخصيات القيادية المعروفة بتوجيهها الماركسى تقوم بإمامة المسلمين فى الصلاة التشريعات الإسلامية ويؤكد أن الإسلام والماركسية منسجمان وليس ثمة تضاد بينهما. انظر: ريتشارد كمجيان، الأصولية فى العالم العربى، مصدر سابق، ص ص ١١٤- ١١٥.

**) لعل أبرز مثال يمكن أن ندلل به هنا ما ذهب إليه الرئيس عبد الناصر فى تفسيره لهزيمة ١٩٦٧ بادعائه أنها قدر وتحقيق لإرادة الله، وامتحان من الله، وعلينا قبول هذا الأمتحان الإلهى... إلى غير ذلك من المترادفات التى تروج للإدراك القدرى للهزيمة. وأيضاً تبنى أجهزة الدولة المصرية بصحافتها وكافة وسائل إعلامها ووزراتها لقصة ظهور السيدة العذراء فى إحدى كنائس حى الزيتون بالقاهرة، والكفاحية. الأمر الذى كان من شأنه إشاعة موجة مجموعة من الهوس الدينى فى المجتمع المصرى آنذاك. راجع:

- صادق جلال العظم، نقد الفكر الدينى، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦٩، ص ص ١٧٥ - ١٨٦.
- رباب الحسينى، موقع الدين فى ايديولوچيات العالم الثالث، مصدر سابق، ص ص ١٧٤- ١٨٥.
- برهان غليون، اغتيال العقل. محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٧، ص ص ٧-٩.

٣٦ - سعد الدين إبراهيم، «مصادر الشريعة فى أنظمة الحكم العربية»، المستقبل العربى السنة السادسة، العدد ٦٢، إبريل ١٩٨٤، ص ص ٩٣ - ١١٨.

٣٧ - انظر: أيمن الياسينى، الإسلام والعريش. الدين والدولة فى السعودية، ترجمة: سيد زهران، كتاب الأهالى رقم ٢٦، جريدة الأهالى، حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى، القاهرة، ١٩٨٩، ص ص ١٠٤- ١٠٦ ص ص ١٩٢- ٢٠٤.
Ali E. H. Dessouki , The Islamic Resurgence, Op. Cit. pp. 14 - 15.

Marvin Zanis, How Useful is Islam as an Explantion of Politics of the Middle East? Op. Cit. pp. 198- 199.

٣٨- حول حادث اقتحام الحرم الملكي واحتلاله من قبل جماعة جهيمان العتيبي انظر :

- رفعت سيد أحمد،

Willian B. Quandt, Soudi in The 1980' 5 : Foreign Policy, Cecurity and Oil, Washington, D. C. Booking Institution, 1981 pp. 93- 96.

٣٩- Jean C. Laude Vatin, Revival in the Maghreb: Islam as an alternativePolitical-Language, Op. cit. pp 222-224.

٤٠ - ريتشارد هريرد كمجيان، الأصولية في العالم العربي، مصدر سابق، ص ١١٠.

٤١ - ريتشارد هريرد كمجيان، المصدر السابق، ص ص ١٠- ١١.

٤٢ - Ali E. H. Dessouki, The Islamic Resurgence, Op. Cit. pp. 10- 11

٤٣ - انظر : محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي، ص ص ٦٣- ٦٥.

- حيدر إبراهيم علي، أزمة الإسلام السياسي. الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجاً، مركز الدراسات السودانية، الكتاب الأول، مركز البحوث والدراسات العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩١، ص ص ١٠٠- ١١٥.

Ali E. H. Dessouki, The Islamic Resurgence, Op. Cit. pp. 10- 11.

٤٤ - انظر : li E. H. Dessouki, The Islamic Resurgence, Op. Cit. pp. 9 - 10.

Nazih N.M. Ayubi, The Political Revival of Islam: The Cas of Egypt, Op. Cit. pp. 487-488.

٤٥ - انظر ريتشارد هريرد كمجيان، الأصولية في العالم العربي، مصدر سابق، ص ص ١١٠- ١١٢.

Ali E. H. Dessouki, The Islamic Resurgence, Op. Cit. pp. 10- 11.

٤٦ - الحاج وراق، صناعة الوهم: الأسباب الاجتماعية لظاهرة الهوس الديني في السودان، قضايا فكرية، مصدر سابق، ص ص٢١٢- ٢١٨.

٤٧ - انظر : Jean Claude Vatin, Revival in The Maghreb, Op. Cit., pp. 238-242.

- مصطفى التواتي، الحركة الإسلامية في تونس، قضايا فكرية، مصدر سابق، ص ص ٢٠٠- ٢١١.

٤٨ - انظر : Jean Claude Vatin, Revival in The Maghreb, Op. Cit., pp. 232-238.

Ali E. H. Dessouki, The Islamic Resurgence, Op. Cit. pp. 11 - 12.

٤٩ - مهدي عامل، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوزيات العربية، مصدر سابق، ص ص ١٨٧- ١٨٨.

٥٠ - المصدر السابق، ص ص ١٨٩- ١٩٠.

٥١ - انظر : مهدي عامل، أزمة الحضارة العربية...، مصدر سابق، ص ص١٩٠- ١٩٣.

الفصل الثانى
أليات تحريف الصراع الإجتماعى
وصعود الأصولية الإسلامية
فى مصر

نحن معنيون هنا ببيان الشروط المادية الموضوعية التى أنتجت ظاهرة المد الأصولى فى المجتمع المصرى على امتداد الربع الأخير من القرن العشرين، وأيضاً الكشف عن القوى الاجتماعية والسياسية المحلية والإقليمية والعالمية الكامنة وراء تنامى الأصولية فى مصر ونحاول أن نوضح هنا أن الظاهرة فى مجملها تعد أحد نواتج أزمة التحول والانتقال التى خبرها المجتمع المصرى منذ نهاية الستينيات وطوال السبعينيات والثمانينيات، وهى أزمة كانت تشير إلى أن ثمة جهوداً ومحاولات تبذل من قبل قوى وأطراف محلية وإقليمية ودولية لإحداث تحولات فى بنية التكوين الاجتماعى المصرى وفى استراتيجية تطوره، وذلك للإنتقال به من شكل وطور استراتيجيات للتطور الاقتصادى والاجتماعى والسياسى كانت قائمة منذ منتصف الخمسينيات حتى هزيمة يونيو ١٩٦٧، إلى شكل وطور واستراتيجيات أخرى مغايرة ومتباينة. ولم يكن لهذا الانتقال أن يتم بشكل آلى وتلقائى، وانما كما ذكرت قبلاً، من خلال جهود ومحاولات القوى الاجتماعية والسياسية فى الداخل والخارج والمعنية بإحداث الانتقال والتحول، لأنه يتفق ومصالحها ونمو هذه المصالح ودوامها ومن ثم كان يتعين على هذه القوى أن تخوض صراعات طبقية وسياسية وعسكرية ضد القوى الأخرى التى ربما تريد الابقاء على الوضع الراهن، أو تلك التى تبغى أن تنتهج منحنى آخر للتطور، واستراتيجيات أخرى، غير تلك التى تبغيها القوى الراغبة فى إحداث التحول والإنتقال.

وبديهى أن الانتقال والتحول يتم من خلال الصراع الطبقى بأشكاله ومستوياته المتعددة، وكل صراع طبقى هو بالأساس صراع سياسى. وفى مسار الصراع، يعد الصراع الأيدولوجى آلية هامة لإتمام تحويل النظام الاقتصادى الاجتماعى، ولإعادة بناء علاقات السيطرة والهيمنة داخل المجتمع، فالقوى المتصارعة تلجأ إلى مختلف الأيدولوجيات المتاحة والممكنة فى الفضاء الاجتماعى لأجل تأسيس وتعبئة وحشد القواعد الاجتماعية المؤيدة والمناصرة لها، وللتعبير عن مصالحها والدفاع عن هذه المصالح.

ويلمح المراقب لحركة المجتمع المصرى منذ مطلع السبعينيات أن كُلاً من الطبقة الحاكمة بشرائحها المتعددة، المسيطرة اقتصادياً والسائدة سياسياً، وأيضاً عناصر عديدة من المحكومين الذين ينتمون إلى الطبقات الدنيا والوسطى، قد أداروا صراعاتهم الأيدولوجية داخل الإطار الدينى، فالفرقاء جميعهم، حكاماً ومحكومين، خاضوا حروبهم الطبقية السياسية تحت رايات الإسلام، وبوحى من مبادئه وكما تتراءى لكل فريق.

فالدولة والتحالف الطبقى الحاكم الجديد الذى تشكل فى السبعينات، استخدما كل ما هو متاح فى ترسانة أجهزة الدولة الأيدولوجية، المؤسسات الدينية والتعليمية والتربوية

والإعلامية... لتهيئة المناخ العام وتذليل الأرض وتمهيدها أمام التحولات المرتقبة، وما يقتضيه ذلك من إعادة تكييف المزاج الجماهيرى العام، وحفر قنوات وعى جديدة فى اذهان الجماهير تواكب التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للعصر الجديد الآتى: تضليلاً وتزييفاً للوعى بخلق وإحياء وترسيخ هويات وانتماءات دينية وطائفية بديلة للهوية والانتماء الوطنى والقومى والاجتماعى، واتخذ ذلك شكل بعث وإحياء القيم التقليدية المتخلفة فى بنية المجتمع وجهاز الدولة، كما اتخذ شكل تكثيف وإذكاء المشاعر الدينية وزيادة حدتها بإثارة الأوهام حول المخاطر التى تتهدد دين الإسلام والمسلمين مؤامرات الشيوعيين والأقباط واليهود والعالم الصليبى، وذلك لتحويل الأنظار عن التحولات الاقتصادية والسياسية التى تقوم بإحداثها فى الواقع، كما استخدم التحالف الحاكم سلاح التكفير والإلحاد لمواجهة قوى المعارضة اليسارية والناصرية، بحيث يتم تحويل أنظار بقية أعضاء المجتمع عن وجهات نظر هذه القوى بزعم أنها قوى ملحدة وكافرة، أيضاً اتجه نظام الحكم إلى التلويح بتطبيق الشريعة الإسلامية من أجل التسلح بوسائل ضبط وقهر قانونية وشرعية جديدة لاحكام الضبط والسيطرة على المجتمع بأسره،

إن تبنى نظام الحكم فى مصر، منذ السبعينيات، لأيدولوجية ذات شكل دينى، والطرق التى انتهجها النظام لوضع هذه الأيدولوجية موضع التنفيذ كان من شأنه على الجانب الآخر أن يخلق حالة من التوتر والنزاع الدينى بين المسلمين والمسيحيين من أجل مصر، ومن ثم كانت صدأماتهم المسلحة والتى قامت بالأساس على الاستراتيجية التى أخذ التكتل الحاكم الجديد على عاتقه مهمة فرضها على المجتمع المصرى لأجل ترسيخ سيطرته وإنجاز تحولاته الاقتصادية.

وتكشف مراجعة فترات انفجار النزاع الدينى والطائفى بين المسلمين والأقباط من المصريين فى السبعينيات، عن أنها كانت مشروطة بالعوامل المحركة لاحتمالات تفجر الصراع الطبقى الحقيقى خلال فترات تفكيك التركيبة الناصرية، والتحول إلى سياسة إعادة إدماج المجتمع المصرى فى النظام الرأسمالى العالمى، فكلما كانت تتصاعد المقاومة من قبل الجماهير الشعبية التى كانت مصالحها تضار من جراء هذاالتحول، كان البديل المطروح أمام نظام الرئيس السادات هو تكثيف وتعزيز الأيدولوجية الإسلامية، وزيادة حدة المشاعر الدينية لدى عموم المصريين، مما يفضى بدوره إلى خلق صدامات بين المسلمين والمسيحيين منهم، الأمر الذى يؤدى بالضرورة إلى تحريف وجرف الصراع الاجتماعى عن مساره الحقيقى وتلك كانت آليات النظام لتمرير تحولاته وترسيخها، ولتحريف الصراع الاجتماعى المحتمل تفجره بفعل هذه التحولات وانعكاساتها.

وعلى الجانب الآخر، فإن قطاعاً كبيراً من الطبقات الدنيا والوسطى التى أضيرت مصالحها بفعل التحولات، ونتيجة لسياسات النظام، ولاعتبارات أخرى عديدة تمت

مناقشتها قبلاً (*)، قد لجأ هو الآخر إلى الإسلام لصياغة مطالبه فى العدل والحرية والمشاركة، وللتعبير عن احتجاجه ورفضه للتحولات، فكان دمغ النظام الحاكم، بل والمجتمع جميعه بالجاهلية، ووصمه بالكفر والفساد والانحلال، ثم إقامة المسوغ الشرعى الدينى للخروج على نظام الحكم، وتبرير استخدام العنف لقتل الحاكم الكافر الذى لا يلتزم بشرع الله وبمصالح جمهور المسلمين، ثم الدعوة إلى تصفيه النظام ورموزه وتدميره وإقامة نظام إسلامى بديل.

ولقد أدى بزوغ المعارضة السياسية ذات الشكل الإسلامى، من ناحية أخرى، إلى زيادة حدة عمليات التعبئة السياسية باسم الإسلام ومن أخطر ما ترتب على ذلك هو ترسيخ المنطق الدينى والطائفى الذى يتجاوز حقائق الحياة الاجتماعية ويتعالى عليها وفى مقدمتها وجود الطبقات والصراع الطبقى، إذ يتم الترويج لمقياس عقيدى دينى للتفرقة بين أبناء الوطن الواحد، وتقسيمهم ليس إلى مسلمين وأقباط فحسب، وإنما تقسيم المسلمين أنفسهم على أساس من الدين ما بين مسلم صحيح، وآخر غير صحيح، أو ما بين مؤمن وكافر وهى مقاييس من شأنها أن تهمش الصراع الاجتماعى، وتدفع المجتمع للانحدار إلى هاوية الفتنة الدينية والطائفية، وفى اتجاه يهدد الوطن المصرى بالتفسخ والانحلال والتشرذم.

وبإمكاننا أن نشرع الآن فى بيان التعبيرات والدلالات الواقعية لما ذهبنا إليه على أننا، ولأغراض البحث، سوف نرصد أربعة فترات مميزة لتطور التكوين الاجتماعى المصرى وتحوله خلال العقدين الماضيين (١٩٧٠ - ١٩٩٠)، الفترة الأولى التى امتدت من عام (١٩٧٠) إلى عام (١٩٧٣) وهى الفترة التى شهدت تأسيس وصياغة تحالف جديد للحكم وبداية تفكيك التركيبة الناصرية اقتصادياً وسياسياً وأيدولوجياً. والفترة الثانية امتدت من عام (١٩٧٤) إلى عام (١٩٧٧) وهى الفترة التى شهدت التحولات المؤسسية والهيكلية فى الاقتصاد المصرى لإعادة إدماجه فى سياق النظام الرأسمالى العالمى والفترة الثالثة امتدت من عام (١٩٧٧) إلى عام (١٩٨١)، وهى فترة تتسم بتفاقم الأزمة المجتمعية وتفجر الصراع داخل الكتلة الحاكمة، ثم تفجر الصراع بينها وبين المجتمع من ناحية أخرى. أما الفترة الأخيرة فهى فترة انتقالية تبدأ بتولى الرئيس مبارك سلطة الحكم وتنتهى فى عام (١٩٨٤) وهو العام الذى شهد دخول الإخوان المسلمين إلى مجلس الشعب لأول مرة فى تاريخهم منذ الثلاثينيات كجماعة سياسية. وسوف نلتزم فى عرضنا ببيان أهم التحولات الحادثة وآثارها، وحركة الجماهير الشعبية، وصور صراعها مع الكتلة الحاكمة، والآليات التى لجأ إليها النظام الحاكم لجرف حركة الجماهير وتحريف الصراع الاجتماعى، والتمويه لإخفاء التغييرات العميقة التى كان يحدثها فى بنية المجتمع.

أولاً: إنقلاب ١٥ مايو ١٩٧١ وصياغة تحالف جديد للحكم.

منذ هزيمة يونيو ١٩٦٧، بدأ المجتمع المصرى مرحلة تاريخية فريدة ذات ملامح جديدة، فمنذ ذلك الحين أصبح العامل الرئيسى فى الموقف السياسى هو الاحتلال الإسرائيلى المدعوم بالإمبريالية العالمية لقسم واسع من الأراضى العربية، ثم موقف الطبقات الاجتماعية المختلفة من هذا الاحتلال.

وفى مواجهة العدوان الإسرائيلى، والهجوم الامبريالى، تبنى الشعب المصرى خطاً نضالياً واضحاً استند إلى عنصرين أساسيين: الأول، هو انتهاج موقف الصمود السياسى والعسكرى باتباع وسائل منها زيادة ودعم التحالف مع قوى الاشتراكية التى كانت قائمة آنذاك، وإعادة بناء القوات المسلحة وتدعيم العمل الفدائى، وحشد وتعبئة الجماهير وتنظيم قواها فى المقاومة الشعبية والدعوة إلى تسليحها وتدريبها على القتال والعنصر الثانى، تتمثل فى ضرورة إعادة بناء الجبهة الداخلية بما يكفل تأمينها وتدعيمها وتطويرها المواجهة أعباء المرحلة الجديدة، وذلك من خلال وسائل عديدة منها: المراجعة الحاسمة لأوضاع التنظيم السياسى- الاتحاد الاشتراكى العربى- والعمل على تأصيل الروح الديمقراطية بمفهومها الشعبى، وإعادة بناء الجهاز الإدارى للدولة، وتدعيم القطاع العام، ورفع الظلم والقهر الواقع على عاتق الطبقات الكادحة، وإعادة توزيع أعباء الصمود العسكرى والبناء الاقتصادى توزيعاً عادلاً على سائر الطبقات والفئات الاجتماعية، والدعوة إلى المواجهة الحاسمة للمشكلات الاجتماعية الكبرى ووضع حداً فاصلاً للتخلف والتدهور الآخذ فى التنامى فى الحياة الثقافية بهدف تدعيم خط النضال والصمود، والعمل على إرساء القيم الوطنية والتقدمية العقلانية(١).

ولقد كان خط الصمود والنضال هو المحتوى والمعنى الحقيقى للتحرك الشعبى فى يومى التاسع والعاشر من يونيو ١٩٦٧. وكان هذا الخط يتضمن برنامجاً كاملاً للعمل الوطنى السياسى والعسكرى والاقتصادى والاجتماعى، وعلى الأصعدة المحلية والعربية والعالمية، لم تكن حركة التاسع والعاشر من يونيو ١٩٦٧ ثورة عاطفية، نحو شخص عبد الناصر أو عبادة له كما صورها البعض، وإنما كانت إحدى اللمحات العبقرية للشعب المصرى الذى أدرك بحسه وقت الخطر أنه يجب أن يقف مترابطاً بعد الهزيمة العسكرية ليمنع أنهيار الموقف برمته، وأدرك أن السبيل إلى ذلك هو أن يتحد مع أكثر الزعماء تقدماً على مسرح السياسة وأكثرهم قرباً إلى أهدافه الثورية وإلى استمرار ثورته فى مجراها الأصيل ولهذا كانت حركة التاسع والعاشر من يونيو ١٩٦٧، فى تقديرى، تأييداً مع الاحتجاج والاستنكار لكل التناقضات التى انطوت عليها الناصرية فى تطورها منذ الخمسينيات، ولكل العوامل التى أدت إلى الهزيمة. كانت تأييداً مع العودة للاعتماد على الشعب فى إزالة كل العوائق التى تقف أمامه، ولقد كانت هزيمة الجيش فى صحراء

سيناء هي هزيمة لقياداته المتعفنة بالدرجة الأولى، وبإزالتها من الميدان السياسي أصبحت الفرصة متاحة أمام ناصر وكل القوى التقدمية لإجراء تصحيح جذري في الموقف برمته(٢).

وإلى جانب الخط الثوري للصمود والنضال الذي تبنته الجماهير الشعبية في مصر والبلاد العربية، كان قد ظهر خط آخر ذو نزعة استسلامية وانهزامية ويستمد جذوره من مواقع ومواقف طبقية وفكرية محددة. فالطبقات التي أضيرت من التحولات الاقتصادية والاجتماعية الجذرية للناصرية، والقوى الرجعية واليمنية الموالية للإمبريالية، كانت تأمل في أن تؤدي الهزيمة العسكرية إلى سقوط النظام ومن ثم تفكيك التركيبة الناصرية وإحداث ردة لصالحها. وأخذت هذه القوى تستخدم الاحتلال الإسرائيلي كعنصر ضاغط، وتصور الولايات المتحدة الأمريكية على أنها وحدها قادرة على إحلال السلام، وأنه لا سبيل إلى تحرير الأرض إلا بالتفاهم مع الولايات المتحدة الأمريكية.

وبعد حركة التاسع والعاشر من يونيو ١٩٦٧، كانت الجماهير الشعبية في مصر تأمل أن يستطيع نظام عبد الناصر، وبعد كل الدروس المستفادة من الهزيمة أن يواجه تناقضاته ويتخلص من عيوبه وسلبياته، ويسير قدما في طريق الصمود والنضال بكل ما يعنيه ذلك من تغييرات جذرية على كافة الأصعدة، ومن تحول جذري نحو السلطة الشعبية.

ولكن لوحظ أنه في حين سارت عملية بناء الجيش قدما، تراخت وتعثرت عملية التغيير الداخلي كانت ضرورة ملحة وشرطاً جوهرياً لدعم سياسة الصمود والنضال. وبمضي الأيام أدرك الشعب المصري أن قيادة عبد الناصر مشدودة بقوى أكبر من أن تتخطاها. فقام الشعب بعدد من الهبات والانتفاضات الجماهيرية التلقائية في عامي ١٩٦٨ و١٩٦٩ تعبيراً عن الاحتجاج على قصور وتراخي هذه القيادة، واتصفت هذه الهبات والانتفاضات بالشمول على نطاق البلاد كلها، وبوحدة الشعارات والمطالب، رغم عدم وجود قيادة أو توجيه مركزي لها(٣)، ويجدر التنبيه هنا إلى أن التيار الأصولي الإسلامي لم يكن فاعلاً مؤثراً في هذه الأحداث فالمظاهرات التي خرجت لتثني عبد الناصر عن قراره بالتنحي لم تكن مصبوغة بأية صبغة دينية، ومظاهرات الطلاب والعمال في فبراير ١٩٦٨ كانت احتجاجاً على الأحكام المخففة التي صدرت بحق القادة العسكريين المسئولين عن هزيمة يونيو ١٩٦٧، وكانت تحركات الطلاب والعمال تطالب بتحرير سيناء وحل المشكلات الاقتصادية، وعليه فهذه الأحداث لم يكن لها أدنى علاقة بالإخوان المسلمين وإنما تحت قيادة تحالف من الاتجاه الوطني القومي واليسار، وفي ظل هذه الظروف صدر بيان ٣٠ مارس ١٩٦٨، الوثيقة الأيدولوجية الثالثة للناصرية، مردداً الوعود بالإصلاحات الداخلية التي نادى بها الشعب(*).

إلا أن تطور الاحداث فى أعقاب بيان ٣٠ مارس جاء على نحو غير الذى حدده البيان ففى الوقت الذى تقدمت فيه عملية إعادة بناء القوات المسلحة تراخت عملية التغيير الداخلى وأيقنت الجماهير أن البيان لم يكن سوى تصريحات لفظية أو مجرد مسكنات لتهدئة الموقف، وتأجيل الصراع الذى بدأت بوادر احتدامه تظهر بين صفوف القوى الطبقية المتحالفة حول حقيقة وشروط ذلك التحالف، وظهر الاستقطاب فى قمة السلطة بين جناحين: جناح يسارى يتأهب لمعركة التغيير الحاسم، جناح يمينى يسعى لعرقلة هذا التغيير واحتدم الصراع داخل المجتمع والسلطة فى الوقت الذى احتدمت فيه معارك الاستنزاف مع الاحتلال الإسرائيلى على ضفاف القناة(٤).

وبدا واضحاً آنذاك أن الأزمة فى جوهرها كانت أزمة طبقات. فالشرائح العليا من الطبقة الوسطى الحاكمة فقدت مقومات قيادتها للتحالف الشعبى، وفقدت قيادتها القدرة على التطور، وعلى السماح لغيرها من الطبقات أن تتطور وأن تأخذ مكانها الطبيعى فى القيادة السياسية والاقتصادية والثقافية للمجتمع. فلقد استأثرت الشرائح العليا من الطبقة الوسطى بالسلطة خلال مرحلة الثورة الوطنية وبداية الثورة الاجتماعية وذلك تحت شعار تحالف قوى الشعب العاملة، ولكن هذا التحالف كان تحالفاً شكلياً، جوهره انفراد هذه الشرائح العليا بالسلطة وهيمنتها وسيطرتها على المجتمع(٥)، كما استأثرت بمعظم مكاسب وثمار التغييرات التى أنجزتها ثورة يوليو باستيلائها على جانب كبير من الفائض الاقتصادى للمجتمع(٦)، وقد دفعها هذا فى النهاية إلى موقف الجمود والرغبة فى الإبقاء على الأوضاع كما هى بأقل قدر ممكن من التغيير حفاظاً على مصالحه، فاتخذت موقفاً محافظاً دفعها إلى معارضة التطور الاجتماعى والسياسى والثورى فى الداخل سعت لإعادة إدماج مصر فى السوق الرأسمالى العالمى. ومن ثم كانت دعوتها إلى المساواة والتهاون مع الغرب بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية.

إن تفاقم التناقضات الداخلية التى انطوت عليها التركيبة الناصرية، فضلاً عن تراكم الضغوط الخارجية والتى جسدتها هزيمة يونيو ١٩٦٧ بكل أبعادها السياسية والعسكرية والطبقية، قد شكلا معاً الأرضية السياسية للتحولات الهيكلية التى حدثت فى السبعينيات فعناصر الرأسمالية التقليدية ممن خضعوا للإصلاح الزراعى وإجراءات التأمين والحراسة. والقيادات البيروقراطية والتكنوقراطية فى الحكومة والقطاع العام والذين كونوا ثرواتهم بطرق مشروعة وغير مشروعة، وكبار الرأسماليين فى قطاع المقاولات وتجارة الجملة، ومن أضر بهم ناصر سياسياً وفى مقدمتهم الإخوان المسلمين وقادة أحزاب ما قبل الثورة، هذه الفئات جميعها رأت فى تفجر التناقضات وفى هزيمة يونيو ١٩٦٧، فرصتها الذهبية للتشكيك فى استراتيجية النمو الاقتصادى المستقلة نسبياً عن النظام الرأسمالى العالمى، وفى جدوى التحول الاشتراكى، وفى أسلوب

التخطيط المركزى القومي والشامل[٧]، وبدأت هذه العناصر تنادى علناً بضرورة إعطاء المزيد من الفرص للقطاع الخاص والمحلى، وإزالة كافة القيود التى تعوق حركته، وتصفيه الدور القيادى للقطاع الخاص المحلى، وإزالة كافة القيود التى تعوق حركته، وتصفية الدور القيادى للقطاع العام فى عمليات التنمية، وفتح الأبواب أمام رؤوس الأموال العربية والأجنبية، وارتأت هذه الأطراف أن دفع النمو الاقتصادى لا يمكن أن يعتمد طويلاً على التراكم الداخلى لرأس المال الوطنى وعلى عمليات التصنيع المستقل، وإنما من خلال الاعتماد التام والكامل على رأس المال والتكنولوجيا الأجنبية[٨].

وكانت هذه الاستراتيچية البديلة فى التطور تقتضى ضرورة تفكيك مركزة الاقتصادى المصرى بإنهاء سيطرة الدولة المركزية على موارد الثروة الوطنية وقوى الإنتاج. والقطاع المصرفى، والحد من تدخلها كطرف أساسى فى العلاقات الإنتاجية وفى تحقيق التراكم الرأسمالى وتعبئة الفائض الاقتصادى، وفى الاشراف على التوزيع العادل للدخل القومى، وتخلى الدولة عن وظائفها الاجتماعية، والارتداد إلى طريق التطور الرأسمالى والاندماج فى النظام الرأسمالى العالمى.

وفى تقديرى أن تجسيد هذه الاستراتيچية البديلة وتشغيلها كان يتطلب فى الواقع بناء سياسياً واجتماعياً وثقافياً محددا يقوم بمساعدة وتحالف بين العناصر والأطراف السابق الإشارة إليها، والتى ترتبط مصالحها بالخارج وبالنظام الدولى، وبحيث يتم فى النهاية تحوير النظام الاقتصادى الاجتماعى الداخلى ليتلاءم مع متطلبات ومقتضيات النظام الرأسمالى العالمى، وتلك كانت مهمة النظام الجديد الذى جاء بعد رحيل عبد الناصر.

كانت القيادة التى خلفها عبد الناصر منقسمة، وكما ذكرت قبلاً، إلى تيارين رئيسيين، تيار يمينى وكان يمثله أنور السادات،، وتيار يسارى وكان يمثله على صبرى والمجموعة التى أطلق عليها النظام فيما بعد ما عرف بمراكز القوى[٩]. وظهرت بوادر الصراع على السلطة بين جناحيها اليمينى واليسارى غداة رحيل ناصر مباشرة، وكان الموقف من مشروع الوحدة الثلاثية مع سوريا وليبيا قد اتخذ ستاراً للصراع على السلطة فى مايو ١٩٧١.

وتحرك الجناح اليمينى لإقصاء الجناح اليسارى من السلطة بعد صعود السادات إلى قمة السلطة كرئيس للدولة فى الخامس عشر من أكتوبر عام ١٩٧٠، وتشكيل تكتل جديد للحكم له تحالفاته الجديدة داخلياً وعربياً ودولياً، وقادر على تنفيذ استراتيجيات النظام الجديد[١٠].

وبدأت عمليات إعادة تجميع الشرائح المختلفة للطبقة الحاكمة الجديدة مبكراً فى

ديسمبر ١٩٧٠ ، أى بعد حوالى شهر تقريباً من تولى السادات سلطة الحكم. وجاءت البشارة الأولى من قبل النظام الحاكم، إذ قام السادات بتكليف رئيس مجلس الأمة ووزير شئون الرئاسة وأحد أعضاء اللجنة التنفيذية للاتحاد الاشتراكى العربى بوضع قانون لرفع الحراسة عن بعض كبار الملاك الذين كانت أملاكهم قد فرضت عليهما الحراسة خلال حكم عبد الناصر، وفى يونيو عام ١٩٧١ صدر القانون رقم ٣٤ ثم تبعته مجموعة القرارات المكملة والتى قضت باستعادة كبار الملاك الذين كانوا خاضعين للحراسة لأطيانهم الزراعية بعد إخلائها من الفلاحين الذين كانوا يحوزونها بالإيجار أو التمليك من الحراسة(١١)، وبهذا العمل أعاد السادات البورجوازية القديمة الزراعية، وقد حمل ذلك دلالة واضحة لملاك الأراضى الذين لن يترددوا بعد ذلك فى تأييد السادات فى صراعه مع خصومه السياسيين. كما كان لهذا الفعل الذ أقدم عليه النظام الجديد دلالة بالغة على بروز نمط جديد من التوجهات والأفضليات لنظام الحكم، هذا على الرغم من أن الناصريين واليساريين كانوا لايزالون فى السلطة، كان الجناح اليمينى يخوض صراعاً شرساً من أجل فتح الطريق أمام الرأسمال الخاص.

وجاء انقلاب مايو ١٩٧١ بسرعة وبدون إراقة دماء، تمكنت عناصر الجناح اليمينى من الإطاحة بمعارضيهم ومنافسيهم داخل السلطة، واستتب الأمر للسادات وتخلص من معاونى ناصر وانفرد بالقرار السياسى. ووضع معاونيه الذين وقفوا بجانبه فى المناصب التنفيذية ويرى عادل غنيم(١٢)، أن السهولة التى تم بها حسم قضية السلطة فى انقلاب مايو ١٩٧١ كانت تعبيراً واضحاً عن التغيير الذى طرأ على علاقات القوى داخل السلطة السياسية ذاتها بل وعلى مجمل القوى الطبقية فى المجتمع المصرى كله منذ منتصف الستينيات ومع هزيمة يونيو ١٩٦٧.

وبعد مرور وقت قصير، تحرك نظام السادات لبناء تحالفه مع الجماعات الإسلامية المحافظة وبصفة خاصة جماعة الإخوان المسلمين(١٣). وذلك بإقدامه على خطوتين هامتين : الأولى، هى الاستفتاء على الدستور الدائم فى سبتمبر ١٩٧١، والذى نص فيه على أن مبادئ الشريعة الإسلامية هى مصدر أساسى للتشريع (المادة الثانية)، ثم النص على مسئولية الدولة فى التوفيق بين واجبات المرأة نحو الأسرة وعملها فى المجتمع ومساواتها بالرجل فى ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية دون الإخلال بأحكام الشريعة الإسلامية (المادة ١١ من الدستور)(١٤)، والخطوة الثانية هى منح السادات المسجونين السياسيين عفواً تاماً وذلك فى سياق المصالحة التى لجأ إليها مع معظم القوى السياسية التى كانت مضطهدة فيما سبق. وكان معظم أولئك المسجونين السياسيين من كوادر وقيادات جماعة الإخوان المسلمين الذين سبق اعتقالهم فى ظل حكم عبد الناصر إثر محاولة الانقلاب على الحكم فى عام ١٩٦٥(١٤)، ولقد كان من

شأن هاتين الخطوتين التقريب بين نظام السادات والجماعات الأصولية الإسلامية والتى تضم فريقاً من كبار التجار وأغنياء الفلاحين وشرائح من الطبقة الوسطى الحضرية.

وكانت الخطوة الثالثة التى أقدم عليها النظام لبناء تحالفه الجديد هى التوجه المباشر إلى رأس المال العربى والدولى، حيث صدر القانون الأول للاستثمار الأجنبى والعربى فى سبتمبر ١٩٧١ (١٥) وبهذه التحولات الأولية عبر نظام السادات عن انحيازه الواضح للبرجوازية القديمة، والجماعات الإسلامية السياسية، والشرائح الاجتماعية الجديدة التى أعلن هذا القانون الأخير عن ولادتها وهى فئات السماسرة والوكلاء المحليين للاحتكارات المصرفية العربية والأجنبية. ونتج عن ذلك مباشرة إعادة صياغة للنظام وللتحالف الطبقى الحاكم، فإذا كان التغيير النوعى الأول الذى أحدثه السادات هو إقصاء الجناح اليسارى والناصرى. فإن كان التغيير النوعى الثانى الذى أحدثه السادات فى بنية السلطة هو اتساع دائرة التحالف الحاكم لتضم البورجوازية القديمة العائدة، والإخوان المسلمين، والرأسمالية الطفيلية.

وأخذ النظام الجديد يعبر أيضاً عن قناعته بأن حل مشكلة الصراع العربى الإسرائيلى فى يد الولايات المتحدة الأمريكية، التى تملك وحدها ٩٩٪ من أوراق اللعبة فى يدها على حد تعبير السادات نفسه (١٦). ومن ثم بدأ فى التلويح للولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل برغبته فى التسوية السلمية للصراع العربى الإسرائيلى. ففى فبراير ١٩٧١ اقترح السادات إمكانية وقف الأعمال العدائية وإعادة فتح قناة السويس للملاحة العالمية فى مقابل أن تقوم إسرائيل بانسحاب جزئى لقواتها على الضفة الشرقية لقناة السويس (١٧). ومع نهاية عام ١٩٧١، كان النظام الحاكم يسعى لوضع هذه الأسس موضع التنفيذ الفعلى لأجل إنجاز أهدافه الرئيسيّة فى التحول وإعادة توجيه النظام الاقتصادى الاجتماعى فى مصر.

ولكن على الرغم من أن نظام السادات كان قادراً على التعاون مع الشرائح الرئيسية للرأسمالية القديمة العائدة والداخلة لتوها فى التحالف الحاكم الجديد، فإنه كان قادراً أيضاً على التغلب على تناقضاته الداخلية مع هذه الشرائح، ومن ثم تأسيس طبقة حاكمة متناغمة إلى حد ما، تفرض سيطرتها على المجتمع وتكون تحت هيمنة الجناح البيروقراطى. وكانت الأيدولوجية الدينية هى العامل الهام فى تشكيل وصياغة التماسك والتلاحم الطبقى للفئات الحاكمة الجديدة كطبقة حاكمة. ولم يكن اختيار الأيدولوجية الدينية فقط، هو الاختيار المنطقى لصياغة تماسك الفئات المختلفة فى التكتل الحاكم فى شكل طبقة متماسكة، ولكن كان الإسلام أيضاً، كأيدولوجية مسيطرة وغالبة تتداخل مع أنساق المعتقدات والرؤى الكونية لغالبية المصريين، ومن ثم يمكن أن تقوم بدور فعال فى عمليات تمويه الصراع الاجتماعى وستر التناقضات الاجتماعية وحجبها وتكريس الطاعة،

للسلطة الحاكمة.

لقد كانت الطبقة الحاكمة الجديدة فى حاجة لفرض سيطرتها على المجتمع وتأسيس القواعد الاجتماعية المؤيدة والمناصرة لها. وكان ذلك يقتضى ضرورة حذف الناصرية. واعتماداً على الهجوم الإيدولوچى ذى التوجه الدينى، يمكن بالطبع اقتلاع الناصرية من جذورها الشعبية الممتدة والواسعة إذا ما تم تفنيدها ودحضها استناداً إلى الدين الإسلامى وتوظيف مقولاته خاصة ما يتعلق منها بالإيمان ومقاومة الإلحاد، واعتبار القوى الخارجه على النظام الحاكم والمعارضة لسياساته قوى متآمرة ضد الإسلام، بل هم خوارج بالمعنى الدينى. لذلك لم يكن من قبيل الصدفة أن أنصار السادات لقبوه بالرئيس المؤمن، وأصبح شعار الدولة الرسمى الجديد هو أنها دولة العلم والإيمان. واجتهد الإعلام فى ذلك لكى يعمق الإيحاءات التى تحملها هذه الألقاب والشعارات، وذلك بترسيخ الإدعاء بأن الرئيس الجديد «محمد أنور السادات» يختلف عن الرئيس الذى سبقه، وأن جوهر الاختلاف هو أن السادات يستحق أن يُلقب بلقب «المؤمن»(١٨)، بل وصل الأمر إلى حد تقديم اقتراح إلى مجلس الأمة بأن يطلق على السادات لقب سادس الخلفاء الراشدين وأمير المؤمنين.

إن تحليل مضمون الخطاب الساداتى فى تلك الفترة، يوضح لنا كيف سعى هذا الخطاب إلى نزع المفاهيم الدينية والقيم الروحية من سياقها التاريخى، وكيف أكسبها مضموناً سياسياً واضحاً ينصرف إلى قبول الأمر الواقع والسياسات التى يتم بمقتضاها تحويل النظام الاقتصادى واعتبار ذلك أمراً لا مفر منه. فالإيمان بالقدر أصبح هو قبول الأمر الواقع، واحتمال الفوارق الاجتماعية والنظر إلى ما يحدث ويجرى على أنه إراده القدر. كذلك اكتسبت مفاهيم الإيمان والعدل والطاعة ذات المضمون السياسى. فالعدل هو قبول أن يكون الناس درجات وقبول التفاوت فى توزيع الثروة والجاه والنفوذ(١٩)، وكان الهدف الضمنى من وراء استخدام هذه المفاهيم الدينية فى الخطاب الساداتى تكريس الواقع وتبرير السياسات المطبقة وتجريم انتقادها أو وضعها موضع المساءلة.

ولكى يصادر النظام الحاكم على حقوق المصريين فى الاعتراض على سياسات السادات، اتجه النظام أيضاً إلى بعث وإشاعة العديد من القيم التقليدية والمتخلفة فى وعى الجماهير وبنية المجتمع وجهاز الدولة. وتتمثل فى القيم التى يجمعها مفهوم «كبير العائلة المصرية الواحدة» والذى وجب له الاحترام والتبجيل والطاعة المطلقة، وعدم مناقشته أو الاعتراض عليه وانتقاد سياساته، وعلى الأبناء تقبل قراراته الأبوية بأعتبارها خيراً للجميع حتى وإن بدت فى الظاهر مضرة بهم، وأى نقد يوجه لسياسات رب الأسرة المصرية هو من قبيل «قلة الأدب»، و «الرذالات»، و «البذاءات»، وخروج على ضرورة طاعة الأب مصيباً كان أم مخطئاً فى التقاليد الأسرية، وهو تطاول على صلاحيات رب

العائلة الذى يتصف بالحكمة والخبرة(*)، واستهدف النظام من وراء إشاعة هذه المفاهيم تجريم كل اعتراض على سياساته أو نقدها. وإظهار من يجرؤ على نقد ومناقشة سياسات السادات، الأب الكبير، بمظهر الولد الفاسد والابن العاق والمنشق على كبير العائلة. وعليه فالمظاهرات والاحتجاجات والصراعات تغدو أعمالاً شيطانية وعقوقاً وغير مقبول من الأبناء لأن من شأنها أن تعكر صفو مزاج رب العائلة وتشوش عليه لحظة اتخاذ القرارات، وتحول دون وصول السفينة إلى بر الأمان والنماء(٢٠).

وكان يساعد على ترويج وإشاعة كل هذه المفاهيم، ظهور السادات فى أجهزة الإعلام وهو يصلى فى مسجد قريته مرتدياً الجلباب البلدى، يتمتم بشفتيه مسبلاً عينيه فى حركات تمثيلية واضحة، وبيده مسبحة يذكر بها أسماء الله، وينادى الجنود بأولادى، والمذيعة بابنتى، والطلبة بأبنائى، والمصريين بشعبى، وهو الأبُ الكبير، وتذاع الأغانى عن كبير العائلة الذى يفيض حكمة وبصيرة(٢١)، وبما أن المصريين قد صاروا أسرة واحدة، فمن الطبيعى والمنطقى إذن تنحية كل أشكال الصراع الاجتماعى جانباً وإزاحة «الحقد الأسود» الناتج عن الفوارق الطبقية، لأن العائلة المصرية الواحدة، لها رب واحد الطاعة له واجبة ويكتنفها الحب لا الحقد، والتعاون وليس الصراع، وأخلاق القرية لا أخلاق المدينة، وكل ثورة أو خروج على السلطة الأبوية هى مروق وفتنة وعمالة للخارج أو حقد من شخص موتور.

وقد استخدمت أجهزة النظام الأيدولوجية كل هذه المفاهيم وتوظيفها توظيفاً جيداً لتسوية الصراع الاجتماعى وللتخفيف من حدة الاستقطاب الطبقى الآخذ فى التشكل والحيلولة دون احتمالات الانفجار.

وعلى الرغم من كل الجهود المبذولة للتمويه على التحولات الأولية التى أقدم عليها النظام، فإن المقاومة الداخلية لهذه التحولات كانت آخذة فى التصاعد وبصفة خاصة فى جانب طلاب الجامعات الذين نددوا باستسلام النظام للضغوط الأمريكية الإسرائيلية الساعية لإقرار حل سلمى للصراع العربى الإسرائيلى. وقد أدى تلكؤ النظام فى قضية تحرير الأرض المحتلة إلى تصاعد حركات الاحتجاج الطلابية المناهضة له خلال العامين الدراسيين ٧١ - ١٩٧٢، ٧٢- ١٩٧٣. وجاءت هذه الاحتجاجات فى شكل الكتابة فى مجلات الحائط وعقد مؤتمرات طلابية وندوات عامة داخل الجامعات، وتشكيل اللجان الوطنية للطلاب، هذا فضلاً عن تسييس الصراع على مقاعد الاتحادات الطلابية بين الطلاب من مختلف الاتجاهات السياسية(٢٢)، وكانت حركة الطلاب تنتقد سياسات النظام وتنتقد السادات شخصياً، وتنادى بمزيد من الحريات الديمقراطية، وتاحة الحق فى تنظيم جيش تحرير شعبى لتحرير الأرض المحتلة.

وتورط نظام الحكم فى هجوم مضاد وحاد لمواجهة تحركات الاحتجاج الطلابية. حيث وصف السادات تحركات الطلاب بأنها «قلة حياء»، و «خروج عن كل الحدود»، و «مؤامرة» لشق الجبهة الداخلية وإثارة الفتنة، واتهم السادات الطلاب «المشاغبين» بأنهم عملاء شيوعيون ينتمون إلى حركة شيوعية منظمة من خارج الجامعة. بل ذهب إلى أبعد من ذلك، إذ اتهم بعض الطلاب بأنهم مدفوعون بفعل شبكة من عملاء المخابرات الإسرائيلية. ونصح الطلاب بتركيز جهودهم فى دراستهم «واضعين فى أذهانهم أن وقت الدرس للدرس والطالب طالب علم وبس»(٢٣)، كما لجأ النظام إلى القيام بحملات اعتقالات واسعة وشاملة. وإلى تعطيل الدراسة وإغلاق الجامعات وحظر أنشطة الاتحادات الطلابية.

وفى نفس الوقت أطلقت الحكومة العنان للجماعات الإسلامية الجديدة التى كانت تضم طلاباً من أعوانها، وجعلتهم يمارسون دوراً مهيمناً على النشاط الطلابى، داخل حرم الجامعات. وثابت فى مصادر عديدة، دعم النظام للتيارات الدينية داخل الجامعات. فمع تصاعد حركات الاحتجاج من قبل الطلاب الوطنيين من اليسار والناصريين والليبراليين، طالب السادات بإعداد فرق من طلبة الجامعة لمواجهة تحركات الطلاب المناهضين للنظام، يقول السادات مخاطباً محمد عبد السلام الزيات مستشاره الموثوق برأيه والصديق المؤتمن على أمره والذى كان قد عرض عليه ضرورة إجراء حوار مع الطلاب المعارضين: «لقد ضقت بسياستك وحوارك... وقد كلفت محمد عثمان إسماعيل «كان عضو بمجلس الشعب والأمين العام المساعد لشئون التنظيم بالأمانة العامة للاتحاد الاشتراكى العربى بعد إعادة تكوينها فى يوليو ١٩٧٢، ثم محافظاً لأسيوط بعد ذلك حتى صيف ١٩٨٢» ومعه عدد من نواب الصعيد، بأن يعدوا لنا فرقاً من طلبة الجامعة يسلحوها ويدربوها... وهناك الإخوان المسلمين يمكن كمان يتصدوا للطلبة اللى لهم لون. مش ممكن حوادث الجامعات هتنتهى إلا بالطريقة دى... العنف وحده هو الذى سيوقف هذه المهازل والبذاءات... أنا مش فاضى لحوار وسياسة، روح أنت حاور»(٢٤).

وبتكليف من السادات تأسست فرق وتنظيمات دينيه تدعو للإسلام، من طلبة الجامعات وأمدوها بالتدريب والمال والسلاح، وأتيحت لها فرص التدريب الرسمى فى معسكرات أجهزة الأمن التى تولت بدورها توفير الحماية لهم إذا لزم الأمر. ولم يكن عام ١٩٧٢ قد أتم دورته، إلا وقد ظهرت فى أروقة الجامعات بوادر إرهابية وفاشية ضد العمل السلمى للطلاب الوطنيين من جانب عناصر طلابية تم تدريبها على التخريب والعنف. فقد بدأ بعض الطلاب ينقضون على زملائهم المجتمعين فى ندوات بالضرب بالسياط والقبضات الحديدية والأسلحة البيضاء، (شفرات ومطاوى وسكاكين صغيرة) يهاجمون بها إخوانهم وزملاءهم(٢٥)، وكان القصد من هذه الممارسات فض الاجتماعات

الطلابية ، وتمزيق مجلات الحائط والحيلولة دون القيام بأى عمل يعارض النظام. كما خرجت مسيرات تهتف للقيم الدينية وتندد بمؤامرات الشيوعيين والناصريين والاقباط، وتتهم كل من يعارض النظام بالكفر والإلحاد(*) وتغاضى المسئولين عن الأمن فى الجامعات عن هذه الممارسات وتستروا على طلاب الجامعات الإسلامية ، وتسابق المسئولون فى الجامعات والمباحث وأمن الرياسة إلى الاستجابة لرغبات السادات والاتصال بعناصر طلابية من هذه الجماعات الدينية والتى أصبحت محور الرعاية ، فمدوا لها حبل التشجيع والتغاضى عن أنشطتها ، بل والمعاونة فى دفعها وتوجيهها ضد من وصفهم النظام بذوى الألوان ، وأذناب مراكز القوى وهم فى واقع الأمر جموع الطلاب الذين أرادوا المشاركة فى هموم وطنهم (٢٦).

كما بدأت ، وبدعم من النظام ، المعسكرات الإسلامية ، كمعسكرات مضادة لتلك التى تخرج منها أعضاء منظمة الشباب الاشتراكى فى عهد عبد الناصر ، والتى وصفت بأنها لم تعلم الشباب المصرى سوى العلمانية والإلحاد ، وكانت هذه المعسكرات تعتبر إحياء للمعسكرات الصيفية التى كان يعقدها شباب الإخوان المسلمين قبل حل الجماعة فى ١٩٥٤ . وكانت بمثابة مدرسة لإعداد كادر المستقبل للحركة الأصولية(*).

إن استخدام الإسلام كأيدولوچية من قبل نظام السادات كان من شأنه التأكيد على الهوية الدينية ، ومن ثم أفسح النظام المجال واسعاً ورحباً لتفاقم مظاهر التعصب الدينى لكى يفرخ ويتزايد ويستفحل أمره وتشتد سطوته إلى حد الخروج عن طوع أولئك الذين أسبغوا عليه رعايتهم وعنايتهم ليكون سلاحهم فى قهر وتطويع معارضى النظام.

واستطاع النظام الحاكم فى ذلك الوقت أن يروج لإشاعات تتعلق بما زعمه مؤامرات الأقباط التى تستهدف المسلمين ، وبينما كانت الجماعات الإسلامية التى يرعاها النظام تحاول التأكيد على الهوية الإسلامية والانتماء الدينى ، فإنها كانت فى الوقت ذاته تميل إلى نفى وحذف الهوية الدينية للآخر الدينى ، وأعنى الأقباط ، بل واعتبروهم مواطنين من الدرجة الثانية أو ذميين داخل المجتمع المسلم ، وأدى هذا بدوره وكرد فعل ، إلى بعث وإحياء نزعة التمركز حول الذات لدى المسيحيين من المصريين.

لقد أقترنت محاولات خلق وتكوين هوية دينية إسلامية بديلة للهوية القومية والوطنية ، بحملات دعائية تركز على الأخطار المزعومة التى تحيط بالمسلمين ، وتهدد وجودهم ودينهم بسبب السماح للمسيحيين ، النصارى ، بشغل مناصب وأدوار هامة فى جهاز الدولة التى يجب أن تحكم وفقاً لأوامر القرآن وأحكام الشريعة ، ومع انتشار وتوسيع فكرة الخطر والتهديد المزعوم كانت دعوة أعضاء الجماعات الإسلامية لضرورة وحدة المسلمين من المصريين وتكتلهم لمواجهة ما يتهدد وجودهم . وكانت هذه العملية ، عملية

خلق وتأسيس هويات دينية بديلة للانتماء القومي والوطني، كانت تعني بدورها أن تفاعلات أبناء الوطن الواحد أهل مصر، سوف تنتظم من الآن فصاعداً على أساس ديني، ويبقى بعد ذلك، أن من شأن تطورها تمزيق النسيج الاجتماعي المصري وتقويض الانسجام الطائفي بين الأقلية القبطية والأغلبية المسلمة، ذلك امتدادها المنطقي يفضي إلى تحويل المصريين إلى جماعات، مجموعة القوانين التي من المحتمل تشريعها في هذا السياق الإثني، بالتداخل بين الجماعتين في بعض قطاعات ومؤسسات المجتمع، بينما تحظر التفاعلات بينهما في قطاعات أخرى، ليس فقط على الصعيد الثقافي، وإنما أيضاً على المستويين الاقتصادي والسياسي(٢٧).

وفيما بين عامي ١٩٧٢ و١٩٧٣ نجح النظام في أن يشغل قطاعاً كبيراً من الحركة الطلابية بالخطر المزعوم الذي يتهدد المسلمين والإسلام، وذلك في محاولة منه لصرف الانتباه عن التهديد والخطر الحقيقي الذي يتهدد الوطن بأسره وأعني به الخطر الإسرائيلي المدعوم من الإمبريالية العالمية. كما لجأ نظام الحكم على المستوى الداخلي أيضاً إلى حملات الاعتقال الواسعة للقوى الوطنية والشعبية التي فطنت إلى مغزى توجهاته وعمدت إلى فضح ممارساته وكشفها، ومع مطلع ١٩٧٣، أبعد النظام الحاكم وفصل العشرات من الكتاب والصحفيين والنقابيين المعارضين له. كما بدأ السادات يتقرب إلى الولايات المتحدة عبر سياساته مع المملكة العربية السعودية. وسعى السادات إلى إقناع الولايات المتحدة الأمريكية بالمراهنة على نظامه كحليف لها في المنطقة ودفعها إلى مساندته عن طريق تقديم حل مُرضي للمسألة الوطنية، أعني الصراع العربي الإسرائيلي، وكان قرار السادات بطرد الخبراء السوفييت في يوليو ١٩٧٢ خطوة على هذا الطريق. ولكن استنكاف الأمريكيين عن قبول عروض السادات دفعه إلى الإقدام على حرب أكتوبر ١٩٧٣ والتي كانت بمثابة الحل السحري لنظام حكمه في الداخل والخارج فقد كانت مقدمة لفرض استراتيچياته البديلة في التطور الاقتصادي الاجتماعي، ذلك أن حرب محدودة مع إسرائيل من شأنها أن تحرث الأرض وتمهدها لبدء عمليات السلام والمفاوضات، وتفرض شرعية التحول والاندماج في النظام الرأسمالي العالمي(٢٨).

ثانيا: الانفتاح الاقتصادي وإعادة ادماج مصر في النظام الرأسمالي العالمي.

كان الانقلاب الذي أحدثه السادات في بنية السلطة يبحث عن الشرعية التي تؤمن له البقاء والاستمرار، وتُطلق يده، وتضمن له استكمال أسباب تفكيك التركيبة الناصرية اقتصادياً وسياسياً وأيدولوچياً، وصياغة تركيبة جديدة مغايرة. وكانت حرب أكتوبر ١٩٧٣هي الوسيلة الوحيدة أمام السادات لاكتساب الشرعية الدستورية والإجماع

الشعبى ودعم سلطته للتمكن من إعداد النظام البديل واستحضار ركائزه وتهيئة الأسس الموضوعية يبنى فوقها ليكون قابلاً للتشغيل، وذلك بإجراء تغيرات عميقة وجذرية فى اقتصاد المجتمع المصرى ومؤسساته السياسية والعسكرية والثقافية، إن العبور العسكرى شرقاً، وعلى حد تعبير غالى شكرى(٢٩)، كان الوسيلة الوحيدة أمام نظام السادات للعبور الاقتصادى غرباً. وثمة دلائل عديدة أوردها أشخاص بعضهم كان يشغل مناصب هامة فى نظام السادات آنذاك، والآخرين منهم كانوا مقربين من دوائر السلطة(٣٠). هذه الدلائل تؤكد أن السادات كان قد اتخذ قرار الحرب فى ١٩٧٣ مُضطراً، لأنه لم يعد له من بديل سواه. ومن هذه الدلائل رسالة السادات إلى هنرى كيسنجر، وزير الخارجية الأمريكى وقتها، والتى سُلمت له قبل ظهر يوم الأحد السابع من أكتوبر ١٩٧٣، وبعد مرور أقل من عشرين ساعة على بدء حرب أكتوبر، وكان السادات يُرسل للإسرائيين، عبر الأمريكيين، ليقول لهم أنه لا يعتزم تعميق مدى الاشتباكات أو توسيع مدى المواجهة.

وما أن توقفت العمليات العسكرية غداة حرب أكتوبر ١٩٧٣، حتى شرعت الطبقة الحاكمة الجديدة، وعلى الفور، لتدفع وبقوة، إلى أرض الواقع السياسات الاقتصادية التى تكفل تنفيذ برنامجها للتحول وتحقيق مصالحها بغض النظر عن مصالح وتطلعات باقى الطبقات صاحبة النصيب الأوفى فى صنع أنتصار أكتوبر. وفى أبريل ١٩٧٤ بدأت كلمة الانفتاح الاقتصادى تتداول فى القاموس الاقتصادى المصرى، حيث أعلنت الحكومة الجديدة التى أُعلن تشكيلها برئاسة السادات آنذاك، فى برنامجها أمام مجلس الشعب عن هدف الانفتاح الاقتصادى لتطوير الاقتصاد المصرى، هذا فى الوقت الذى أصبح فيه السادات أكثر انتقاداً لسياسات التحول الاشتراكى التى اتبعت خلال الستينيات، واتهمها بالوقوع تحت تأثير الأفكار الشيوعية والسوفياتية، وادعى أن هذه السياسات قادت البلاد إلى الإفلاس والفقر، وقتلت المبادرات الفردية وروح الإبداع، ودعا السادات إلى ضرورة إطلاق المجال أمام القطاع الخاص وتشجيع الاستثمار العربى والأجنبى فى مصر(٣١).

وجاءت ورقة أكتوبر(*)، لتقدم صياغة لمستقبل الحياة فى مصر من وجهه نظر النظام الحاكم، ولتكون بمثابة التدشين الفعلى لسياسة الانفتاح. حيث أعلنت الورقة أن الانفتاح الاقتصادى هو أحد المهام الرئيسية للمجتمع المصرى فى المرحلة القادمة. وجاء هذا انطلاقاً من تشخيصها لمشكلات مصر الاقتصادية. وأشارت الورقة بوضوح إلى الدور الذى يمكن أن تلعبه الاستثمارات الأجنبية فى إعادة الحياة للاقتصاد المصرى، وإلى ضرورة العمل على تهيئة المناخ الملائم لطمأنة رأس المال العربى والأجنبى حتى يأتى إلى

السوق المصرية ولم يكن الانفتاح الذى قصدته ورقة أكتوبر، سوى فتح أبواب الاقتصاد المصرى للاستثمار الخاص المباشر من الخارج. وهو لا يأتى بالفعل إلا من الدول الرأسمالية بحكم طبيعة نظامها الاقتصادى والاجتماعى. ومن ثم، فالانفتاح طبقاً لما تصورته الورقة ليس انفتاحاً على الشرق والغرب على السواء، وإنما هو انفتاح على الغرب فحسب، وبالتحديد مع الدول الرأسمالية الصناعية المتقدمة وبشروط هذه الدول والتى تهدف إلى إعادة إدماج المجتمع المصرى فى النظام الرأسمالى العالمى الذى تحكمه، وإدامة سيطرتها عليه.

ووفقاً لسياسة الانفتاح الاقتصادى قُدمت حوافز وافرة لرأس المال العربى والأجنبى، كما أُنشئت مناطق حرة أُعفيت تماماً من تطبيق تشريعات العمل، وبالإضافة إلى ذلك، عززت قوانين الاستثمار مطالب الرأسمالية المحلية والوافدة، حيث ضمنت التشريعات الجديدة عدم التعرض لرأس المال المستثمر بإجراءات التأميم والمصادرة. وبعد القانون رقم ٤٣ لسنة ١٩٧٤، بشأن نظام استثمار رأس المال العربى والأجنبى، وتعديلاته بالقانون رقم ٣٢ لسنة ١٩٧٧، أخطر تغيير فى البنا القانونى للاقتصاد المصرى منذ عمليات التأميمات الكبرى فى الستينات(٣٠)، فلقد كان من شأن هذه القوانين إنها سيطرة الوحدة الداخلية للجهاز المصرفى وانقسامه إلى عام وخاص ومشترك، وانهيار تكامله مع الاقتصاد الوطنى ككل، وتفتيته إلى وحدات متنافسة تهدف إلى تحقيق أقصى ربح، وفى مجال التخطيط الاقتصادى أضعفت الدور الذى تقوم به وزارة التخطيط، وعمدت إلى تفكيك وحدة وتكامل القطاع العام، وألغت احتكارالدولة للتجارة الخارجية وتم الترخيص للقطاع الخاص بأعمال الوكالة التجارية(٣١).

وعلى الرغم من كل ما قدمه نظام الحكم من تنازلات لرأس المال العربى والأجنبى، فإن نتائج التحرر الاقتصادى جاءت مخيبة لآماله ومحبطه لتوقعاته إلى الحد الذى لم تستطع معه رؤوس الأموال الوافدة أن تقهر أزمة النظام الاقتصادية. ذلك أن الاستثمارات الأجنبية سواء من البلدان العربية الغنية أو من الغرب الرأسمالى لم تدفق وفقاً لما كان يتوقعه النظام، علاوة على ذلك، فإن معظم الاستثمارات تركزت فى القطاعات الخدمية والمصرفية فى الاقتصاد المصرى، وهى القطاعات التى يمكنها أن تأتى بعوائد سريعة ولكنها لم كن لتضيف جديداً إلى القدرة الصناعية الإنتاجية للمجتمع. ومن ثم ثبت فشل مقولة أن التصنيع يمكن أن يتحقق بواسطة رأس المال الأجنبى فشلاً يدعو للرثاء، وهى المقولة التى أُعتمد عليها الجناح اليمينى فى البرجوازية البيروقراطية لتبرير التحول والانفتاح(٣٢).

وأفضت سياسات التحرر الاقتصادى، على الجانب الأخر، إلى حدوث اختلالات

خطيرة فى توازنات البناء الاقتصادى المصرى نجملها فيما يلى :

– مع ارتفاع أسعار النفط بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ ، فُتحت أبواب الهجرة بتخطيط يبدو متعمداً، كما لاحظ عادل حسين(٣٣) . أمام قوة العمل المصرية إلى مواقع المال السهل والوفير فى الدول النفطية . وقد أفضى ذلك بدوه إلى حدوث عجز بالغ فى العمالة المصرية بقطاعات بعينها مثل قطاع التشييد والمقاولات ، وما أدى إلى ارتفاع الأجور فى هذا القطاع وفى قطاع الزراعة أيضاً . فبسبب هجرة العمال المهرة فى قطاع المقاولات والتشييد ارتفع متوسط أجور العمال فى هذا القطاع بنسبة ٥٢٪ فى الفترة من عام ١٩٧٤ إلى عام ١٩٧٨ وحدها . وبالإضافة إلى الهجرة المباشرة للفلاحين المصريين إلى الدول العربية النفطية . فإن أعداداً كبيرة منهم هاجرت إلى المدن المصرية لتحل محل عمال البناء والتشييد الذين هاجروا إلى الدول العربية . الأمر الذى خلق بدوره عجزاً فى قُوة العمل الزراعية فى الريف المصرى. ولذلك ارتفع متوسط أجور عمال الزراعة أيضاً فى تلك الفترة ١٩٧٤ – ١٩٧٨ بنسبة ٥٢,٥٪ ، وقد لاحظ عدد من الاقتصاديين(٣٤) . أن هذه الزيادة فى متوسط الأجور لم يقابلها زيادة حقيقية فى الإنتاجية ، وإنما هى تعكس فقط العجز الذى حدث فى قُوة العمل بسبب الهجرة إلى بلاد النفط بالنسبة للمدن ، والهجرة إلى المدن المصرية بالنسبة للريف المصرى ، وفى نفس الوقت فإن البطالة كانت ولاتزال تمثل حوالى ١١,٥٪ من إجمالى قوة العمل المصرية فى عام ١٩٧٦ . ولم تستطع الهجرة الداخلية أن تمتص البطالة ، أو حتى تُخفض من وطأة التزايد السكانى(٣٥) .

– أن قوة العمل المهاجرة ، فضلاً عن أنها أدت إلى تزايد تكلفة منتجات قطاعى التشييد والزراعة ، فإنها أيضاً أسمت فى مع عوامل أخرى عديدة ، فى ارتفاع معدل التخضم Inflation فى المجتمع من خلال الاستهلاك الواسع لأسر العمال المهاجرين أو العائدين . وكان بسبب الأجور العالية التى حصل عليها هؤلاء العمال فى البلدن العربية النفطية ، وأيضاً بفعل العجز المالى للحكومة وقيام القطاعات الأخرى بأستيراد الطعام وسلع الاستهلاك . الأمر الذى خلق ضغوطاً تضخمية قدرت وقتها بأنها تتراوحما بين ٢٥٪ إلى ٣٠٪(٣٦) .

– أدت سياسية الانفتاح الاقتصادى إلى خلق طبقة ذات دخول طفيلية فى قطاع مقاولات الباطن والسوق السوداء والمضاربات العقارية والزراعية والاتجار فى العملات وفى توريد السلع الفاسدة والراكدة إلى السوق المصرية. . . وهى طبقة ترتبط مصالحها بالخارج ولا تُسهم فى الإنتاج الحقيقى بقدر ما تُسهم فى نهب نصيب وافر من هذا الإنتاج . وأفراد هذه الطبقة تكون ثرواتهم فى أزمنة قياسية للغاية وبدون مجهود انتاجى وهُم يتجهون فى الغالب إلى الانفاق البذخى والاستهلاك المظهرى ، وهم على أستعداد

لدفع أسعار عالية للحصول على السلع والخدمات ذات النُدرة النسببية الواضحة. ومن هنا نشأ من خلال هذه الطبقة تيار قوى من الطلب الاستهلاكى النَهم عَم المجتمع بأسره، وقابلة من جهة أخرى عض محدود للسلع والخدمات، فارتفعت أسعارها ارتفاعاً واضحاً. وخير أمثلة على ذلك المساكن والسلع المعمرة(٣٧). وقد عملت هذه الطبقة على نشر قيمها وأنماط سلوكها فى كافة مجالات الحياة فى المجتمع، وتغلغلت فى سراديب السلطة وفرضت هيمنتها على المجتمع.

– على الرغم من أن بعض قطاعات العمال من الحرفيين، والشرائح العليا من الطبقة الوسطى قد استفادت وازدهرت حياتها من جراء سياسات الانفتاح، فإن عمال الصناعة وموظفى الحكومة والقطاع العام والأغلبية من فقراء الحضر والريف قد استمرت معاناتهم وتفاقمت من جراء ارتفاع معدلات التضخم والثبات أو الارتفاع البطئ للغاية فى دخولهم، مما تترتب عليه التدهور المستمر فى القوة الشرائية لدخولهم النقدية وبالتالى تدهورت مستويات معيشتهم. فعلى سبيل المثال، نجد أنه بينما ارتفعت متوسطات أجور عمال البناء بنسبة ٥٢٪، كما سبق الإشارة لذلك، فإن عمال التعدين والصناعة ارتفعت أجورهم فقط بنسبة ١٢,٧٪ خلال نفس الفترة ١٩٧٤ – ١٩٧٨(٣٨).

ونتيجة للسياسات الاقتصادية للانفتاح، وتراجع دور الدولة فى قيادة النشاط الاقتصادى، وبالذات فى مجال السيطرة والرقابة على الأسعار، تاركة المجال لقوى السوق قوى العرض والطلب للتحكم فى تحديد أسعار السلع والخدمات، نتيجة لذلك حدث اختلال كبير فى توزيع الدخل أدى إلى تركز الثروة، وإلى مزيد من التمايز الاقتصادى الاجتماعى واتساع الفوارق بين الطبقات الاجتماعية، وتشير البيانات إلى أن انخفاض دخل الـ ٦٠٪ الأشد فقراً من السكان بشكل حاد من ٢٨,٧٪ إلى ١٩,٩٣٪ من أجمالى الدخل فيما بين عامى ٦٤ / ١٩٦٥، ١٩٧٦. وأن الـ ٣٠٪ من أصحاب الدخول المتوسطة من السكان انخفض دخلهم بنحو ٥٠٪ خلال نفس الفترة من ٤٠,٢٪ إلى ٢١,٥٢٪ من إجمالى الدخل، كما تشير البيانات أيضاً إلى الثراء المتزايد للطبقات العليا إذ تزايد دخل أغنى ١٠٪ من السكان من ٣١,١٪ إلى ٥٨,٥٥٪ من مجموع الدخل القومى خلال نفس هذه الفترة وتعنى هذه الأرقام أن ثروة النخبة الاقتصادية فى مصر قد تضاعفت خلال عشرة سنوات تقريباً، الأمر الذى يعنى أيضاً أن الاتجاه العام لتوزيع الدخل يسير نحو تعاظم التباين وتركز الثروة لدى الأقلية.

وهذا التفاوت والتباين أكدته أيضاً البيانات الخاصة بتحليل توزيع الدخل بين الأسر فى الريف وحضر مصر، وذلك بالنظر إلى تقديرات الانفاق الاستهلاكى السنوى للأسرة والمرتبطة بالدخول النقدية إذ تشير هذه البيانات إلى تدهور توزيع الدخل فى السبعينات

بدرجة كبيرة[٣٩] ففي عام ١٩٧٧ كان نصب الـ ٤٠٪ من الدنيا من سكان الريف من الانفاق الاستهلاكى الكلى يبلغ ١٦٪ فى حين بلغ نصيب الـ ٣٠٪ العليا ٧٤,٢٠٪ من مجموع الانفاق الاستهلاكى فى الريف المصرى. كذلك تشير البيانات إلى الارتفاع الحاد للفقر فى الريف. ففى عام ٧٤- ١٩٧٥ عاش ٤٤٪ من عائلات الريف المصرى والتى تضم نحو ٥,٩ مليون نسمة تحت مستوى أدنى من خطر الفقر. وفى عام ١٩٧٧، ارتفع عدد الأسر الريفية التى تعيش فى فقر مطلق إلى ٣٥٪ من عدد الأسر الريفية. وفى الحضر شهدت الفترة من ٧٠- ١٩٧١ إلى عام ١٩٧٦ تدهوراً حاداً فى توزيع الدخل فى الحضر بالنظر إلى التفاوت فى الاستهلاك الأسرى، ففى حين كان نصيب الـ ٦٠٪ الدنيا من الانفاق الاستهلاكى يبغ ٣٤,٤٪، كان نصيب الـ ٤٠٪ العليا من الأسر يبلغ ٦٥,٦٪ من الانفاق الاستهلاكى الكلى للحضر فى مصر[٤٠].

ويتضح لنا من كل العروض السابق، أن التوجهات الاقتصادية الجديدة للنظام لإقرار التحول والاندماج فى النظام الرأسمالى العالمى، كان من شأنها أن تؤدى إلى حدوث ارتفاع مستمر فى الأسعار لا يقابله ارتفاع مماثل فى الأجور، وزيادة التخضم وارتفاع معدلاته بدرجة كبيرة، وانتشار البطالة وهبوط مستوى المعيشة حتى بالنسبة للفئات الوسطى هبوطاً سريعاً. هذا فى الوقت الذى اتجهت فيه رؤوس الأموال الوافدة والمحلية إلى الاستثمارات فى بناء الفنادق والإسكان الفخم والمطاعم المترفة وأعمال البنوك وسلع الترف والبذخ لإشباع فهم الطبقة الحاكمة بشرائحها المتعددة.

وتولد عن هذه الاختلالات الاقتصادية والاجتماعية مشاعر قوية ضد نظام الحكم وحلفائه المحليين بفعل الحرمان النسبى الذى أخذت تستشعره وتعانى من آثاره الجماهير الشعبية فى الطبقات الدنيا والشرائح الوسطى والدنيا من الطبقة الوسطى مما أدى فى النهاية إلى تعاظم المعارضة الجماهيرية للنظام الحاكم فى الفترة من عام ١٩٧٥ إلى عام ١٩٧٧ وبعدها إذ برهنت الوقائع للجماهير على أن الوعود السخية بالرخاء الاقتصادى الآتى: والتى كان يبذلها النظام، كانت محض فقاعات كاذلة، وأن رئيس النظام نفسه كان يبيع شعبة الأحلام فحسب.

وكان من الطبيعى إذن اتساع وتصاعد وعدد مظاهر السُخط الاجتماعى والاضطرابات الاجتماعية من قبل الجماهير الشعبية التى أخذت الأزمات الاقتصادية تضربها بشدة وعمق وقسوة. فقد شهدت الأيام الأولى من عام ١٩٧٥ تظاهرات وحوادث عنف واسعة من جانب العمال فى مدينة القاهرة احتجاجاً على المعدلات المرتفعة للتضخم، وعلى تزايد التفاوت فى الدخول. وانتشار وتزايد عمليات القمع التى يقوم بها النظام ضد الوطنيين من العمال والطلبة[٤١].

وبدأت تتعاقب الاضرابات العمالية وكان أبرزها اضراب عمال المحلة الكبرى فى مارس ١٩٧٥، إذ قام حوالى ٣٣,٠٠٠ عاملاً فى أكبر مصانع الغزل والنسيج فى مدينة المحلة الكبرى، ومعهم عشرات الألوف من عمال القطاع الخاص وبمشاركة من كافة الفئات الشعبية، بإضراب شامل وواسع مطالبين برفع الأجور وتحسين ظروف العمل، وتحولت المدينة إلى ساحة معركة حقيقة مع قوات الأمن المركزى، وسقط عشرات القتلى، وارتفعت شعارات سياسية وهتافات تدعو لإسقاط النظام، ورد النظام بتصعيد المواجهة وعمليات القمع والاعتقال الواسعة. ولكن ذلك لم يقف حائلاً دون استمرار وانتشار سلسلة الاضرابات فى كافة المناطق الصناعية خاصة فى حلوان وكفر الدوار فى مارس ١٩٧٦، وفى الإسكندرية، وامتدت إلى مصانع شركة النصر للسيارات والنقل الخفيف بحلوان، مصر حلوان للنسيج، والشركة الشرقية للدخان والسجائر والترسانة البحرية بالإسكندرية وبور سعيد. وفى سبتمبر من نفس العام ١٩٧٦ قام عمال النقل العام بإضراب شامل أوقف كل وسائل النقل العام بالقاهرة تماماً لمدة يومين كاملين (٤٢). وقد كان لهذا الإضراب دلالة سياسية هامة إذ أنه بعد جاء بعد ٢٤ ساعة فقط من انتخاب السادات رئيساً للدولة بالنسبة الهزلية المعروفة ٩٩,٩٩٩٪.

وامتدت الصدامات التى اتسمت بالعنف من جانب السلطة، وواجهتها الجماهير المعنف المضاد، إلى مدينة المنزلة بمحافظة الدقهلية. ففى يناير ١٩٧٦ اقتحمت الجماهير مركز الشرطة ومقر الاتحاد الاشتراكى، وحدثت مجزرة بالفعل نتيجة الصدام المسلح مع صائدى الأسماك بعد احتكار شركة أجنبية للصيد فى بحيرة المنزلة، وتفجرت صدامات مسلحة أيضاً فى بعض المناطق الريفية رداً على استرداد كبار الملاك لأراضى كان يحوزها بعض صغار الملاك وفقراء الريف بالقوة. وبلغ التذمر ذروته فى معارك يومية خاضتها الجماهير فى الأحياء الشعبية بالقاهرة ضد النظام ومؤسساته القمعية فى احياء السيدة زينب والدرب الأحمر وشبرا الخيمة وباب الشعرية... أنتقاماً من الممارسات الإرهابية التى كان يقوم بها النظام. إذ هاجمت الجماهير أقسام البوليس واحتلت بعضها واستولت على السلاح (٤٣).

وفى مواجهة الاتجاه المتصاعد لتحدى النظام ومجابهته من قبل القوى الشعبية والوطنية، سعى النظام إلى أستخدام آلياته لتحويل الصراع الاجتماعى المحتدم وتحريف مجراه. إذ تحول إلى الدين والقوى الدينية، فضلاً عن أنه، أى النظام، قد أصبح فى الوقت ذاته أكثر شراسه وعنفاً فى مواجهة الحركات الاجتماعية للعمال والطلبة، ففى يوليو من عام ١٩٧٥ سمح النظام للاخوان المسلمين بإعادة إصدار مجلتهم «الدعوة»، وسمح لهم بشكل غير رسمى بعودة جمعيتهم وتنظيمهم بعد أن كان محظوراً عليهم حتى مجرد

الانخراط فى ممارسة أية أنشطة سياسية. وفى مايو من عام ١٩٧٦ حاولت الحكومة من خلال المؤسسة الدينية الرسمية، الأزهر أن تدفع إلى السطح بتشريعات تنادى بتطبيق الحدود الإسلامية، وخاصة التشريع الذى يقضى بتطبيق عقوبة الإعدام على المرتد عن الإسلام وعلى الملحدين. وكان بعث هذا التشريع يعنى بالدرجة الأولى قمع الشيوعيين واليسار بصفة عامة والذين اعتبرهم النظام مسئولين عن إثارة العمال والطلبة،وذلك بدعوى الكفر والالحاد.

ولكى يمارس نظام الحكم لعبته المعهودة فى التضليل وتزييف الوعى وتحويل الانتباه، قام بعملية تهيئة واسعة لتأييد دعواه فى تطبيق الشريعة الإسلامية، إذ قام بالنشر والدعاية فى كل الصحف وأجهزة الاعلام للنتائج التى أسفرت عنها التعداد العام للسكان فى عام ١٩٦٧، وتعنى بهم المسيحيين أساساً، تبلغ حوالى مليونين وثُلث المليون، وهم يمثلون أقلية لا تتجاوز ٦,٣١٪ من مجموع سكان مصر، وبالطبع لم كن هناك أية مناسبة لنشر احصاء من هذا النوع، ولكن أجهزة الإعلام المصرية راحت تشيع الرقم المثير بكثافة وبشكل لافت للانتباه. ثم تقدم الأزهر فجأة، أيضاً، بمشروع قانون الحدود إلى مجلس الشعب لإقراره والذى يقضى بقطع يد السارق ورجم الزانى والزانية وإعدام المرتد عن الإسلام(٤٤).

وكان هدف النظام من وراء أعداد المسيحيين ونسبتهم إلى مجموع السكان هو بيان تفاهة أى اعتراض يأتى من جانب الكنيسة القبطية لمعارضة تطبيق الشريعة الإسلامية. وبحيث تبدو الكنيسة حال معارضتها وكأنها تحول بين أغلبية السكان وبين تبنيهم لنسق قانونى يتطابق وقيمهم وعقيدتهم الدينية، وذلك من أجل المصالح الضيقة للأقلية المسيحية. كما أن الكنيسة ستبدو عاجزة فى نفس الوقت من القيام بتعبئة وحشد قطاعات واسعة من السكان حول الاحتجاج دفاعاً عن الحفاظ على الشكل العلمانى للدولة. إن تحرك الكنيسة عندئذ سيتم النظر إليه على أنه فعل دينى خالص، وسوف يؤدى إلى تأجج وزيادة حدة المشاعر الإسلامية للأغلبية وهو الأمر الذى كان ينشده النظام الحاكم ويتطلع إليه(٤٥).

إن تلوح النظام بتطبيق التشريع الإسلامى، إنما كان مَحْضُ خدعة لجأ إليها لتقوية المشاعر الدينية وتكثيفها وتأجيجها، حتى يمكنه المناورة بها لدحر وقهر التحالف الوطنى والشعبى فى اللحظة التى يقوم فيها هذا التحالف بمجابهة النظام ومقاومته.

وكانت قيادة الأقباط بموقف دفاع، وتحركت كرد فعل وفى الاتجاه الذى كان مُتاحاً لها وممكناً أمامها فى ظل هذه الظروف. فلقد ترأس البابا شنودة مؤتمراً دينياً مسيحياً عقد فى مدينة الإسكندرية فى يناير من عام ١٩٧٧، لبحث المسائل القبطية، مثلُ حرية

العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية وتطبيق الشرع الإسلامى وحماية الأسرة والزواج المسيحى، والمساواة وتكافؤ الفرص، وتمثيل المسحيين فى الهيئات النيابية، كما ناقش المؤتمر مسألة الاتجاهات الإسلامية المتطرفة فى مواقفها من المسيحيين. وطالب البيان الذى صدر عن المؤتمر بضرورة التمثيل السياسى للأقباط بما يتناسب وحجمهم الفعلى والحقيقى فى مجموع السكان، وطالب بإتاحة الفرص المتكافئة أمام الأقباط لكافة المناصب فى مختلف أجهزة ومؤسسات الدولة، وبالإضافة لذلك طالب المؤتمر بوضع نهاية للمحاولات الرامية لتطبيقع الشريعة الإسلامية على غير المسلمين فى مصر، وإلغاء القوانين العثمانية المقيدة لبناء الكنائس.

ودعن لجنة الرهبنه فى المؤتمر المذكور كل الاقباط المصريين للصوم لمدة ثلاثة أيام، والصلاة حتى تتم الاستجابة لمطالب المؤتمر. وكان هذا الأسلوب يتسم بالذكاء من قبل قيادة الأقباط التى دعت إلى المقاومة السلمية ضد جهود الحكومة الرامية إلى تكميم القيادة القبطية وتحجيمها. وفى نفس الوقت شكل المهاجرون الأقباط فى الولايات المتحدة الأمريكية وكندا واستراليا وأوروبا، شكلوا مؤتمرات لمناقشة الإجراءات التى تسعى الحكومة المصرية لاتخاذها، وقادوا حملات احتجاج فى الصحف الغربية ضد الحكومة المصرية، وأرسلوا العديد من البرقيات إلى الرئيس السادات وإلى المؤسسات المسئولة والهامة فى مصر وفى مواجهة هذه العاصفة من الاحتجاجات الواسعة، أوقفت الحكومة وبهدؤ الاقتراحات الرامية إلى تطبيق الشريعة الإسلامية(*).

وفى غضون ذلك، تصاعدت الاضطرابات وموجات الاضرابات التى بدأت على أمتداد عامى ١٩٧٥، ١٩٧٦، حتى بلغت ذروتها فى الانتفاضة العفوية للجماهير فى ١٨ و١٩ يناير من عام ١٩٧٧ ضد الرئيس السادات وحكومته وحلفائه فى الداخل والخارج، وهى الانتفاضة التى شملت جميع أنحاء مصر من الإسكندرية شمالاً حتى أسوان جنوباً. فتحت تأثير الضغوط التى كانت تمارسها المؤسسات النقدية الدولية مثل صندوق النقد الدولى، والبنك الدولى، وهيئة المعونة الأمريكية لأقرار تحول النظام الاقتصادى المصرى لنظام السوق الرأسمالى، وذلك كشروط ضرورى لتقديم المزيد من المساعدات والقروض، فإن الحكومة لجأت إلى تشغيل آليات السوق فاستباحت مصالح الجماهير الأساسية، إذ قررت رفع الدعم عن السلع الغذائية الأساسية وعن خدمات التعليم والصحة والمواصلات... ورفعت أسعارها بما يصل إلى حوالى ٢٠٠٪ من أسعارها الأصلية وذلك لمواجهة عجز الميزانية(٤٦). وكانت الاستجابة الشعبية لهذه الإجراءات ساحقة، إذا عمت التظاهرات وأعمال العنف كل أنحاء مصر لمدة يومين، وترجمت الجماهير الثائرة غضبها الاجتماعى بتحطيم المبانى التى ضمت أجهزة الدولة، والمبانى التى ضمت المشروعات الرأسمالية الكبّيرة ومحال الترف والسلع الاستهلاكية والملاهى

والنوادى الليلية وهاجمت أقسام الشرطة وعجزت قوات الشرطة والأمن المركزى عن مواجهة الموقف. ولم تخمد الانتفاضة إلا بعد نزول الجيش إلى الشوارع، وإعلان الاحكام العرفية وحظر التجول، وبعد سقوط أكثر من مئتى قتيل وألف جريح، واعتقال أكثر من عشرة آلاف مواطن، تراجعت الحكومة من الإجراءات والتدابير التى كانت مقترحة حول الغاء الدعم ورفع أسعار السلع والخدمات(٤٧) إن الكاتب كطرف شارك فى هذه الأحداث يُذكر هنا بالشعارات التى رفعتها ذات دلالة فى الكشف عن مدى عمق الوعى الاجتماعى والسياسى للجماهير، وعن إدراكها لاعدائها الحقيقيين برغم عفوية وتلقائية وعيها وحركتها ومن هذه الشعارات:

- مش كفاية لبسنا الخيش... جايين ياخدوا رغيف العيش.
- هو بيلبس آخر موضة (السادات)... واحنا بنسكن عشرة فى أوضة.
- أحنا الطلبة مع العمال... ضد حكومة الاستغلال.
- الصهيونى فوق ترابى... والمباحث على بابى.
- يا أمريكا لمى فلوسك... بكرة الشعب العربى يدوسك.

ولقد ألقى السادات بتهمة إثارة انتفاضة يناير ١٩٧٧ على عاتق اليسار والناصريين. ولجأ كعادته إلى الدين لدحض خصومه ووصمهم بالكفر واعتبر الالحاد هو الوجه الآخر لليسار يقول السادات فى خطابه تعليقاً على احداث يناير من عام ١٩٧٧(٤٨): «... لا يمكن أن أستمح لأية فئة أن تفرض على هذا الشعب المؤمن ما لا يرضاه، أو أن يُروج فى هذا الشعب المؤمن الذى يكون الإيمان فيه جزأ من دمآئه، جزءاً من تكوينه، لن أسمح بأن يفرض على هذا الشعب الالحاد. وعلى ذلك فقد سمعتونى فى الماضى أتحدث إليكم وشجبت هذه الأعمال وقلت أن من لا إيمان له لا أمان له... لن يوضع فى منصب أو فى مكان يؤثر على تكوين الرأى العام أو تكونى أفكار الشعب ملحد أبداً... أننا شعبُ الإيمان جزء من كياننا وتكويننا ولا يمكن أن تسمح أبدا لأية قوة مهما كانت أن تزلزل هذا الإيمان أوأتتطرق إليه بطرق ملتوية لمحاولة تضليل أجيالنا المقبلة عن هذا الإيمان كما حدث فى بلاد أخرى. لن يلى هذا المنصب ملحد...»(*). وتبقى الإشارة إلى أن هذا الخطاب هو الذى أعلن فيه السادات للمرة الأولى عن استعداده لزيارة إسرائيل، وكانت أول برقية تأييد تصل إلى السادات كانت من شيخ الأزهر عبد الحليم محمود وكان وقتها فى زيارة للولايات المتحدة الأمريكية(٤٩).

وَشَرَعَ النظامُ عدداً من القوانين والإجراءات القمعية الصارمة والمقيدة للحريات ففى فبراير من عام ١٩٧٧ صدر قانون سمى بقانون حماية الوحدة الوطنية والسلام

الاجتماعى، وفى يونيو من نفس العام صدر القانون رقم ٤ لعام ١٩٧٧ بشأن الأحزاب السياسية قصد به وضع ضوابط جديدة للممارسة الحزبية وتضييق فُرص ظهور أحزاب جديدة مستقبلاً(٥٠).

وفى يوليو من عام ١٩٧٧، وبإيعاز من النظام عُقد مؤتمر الهيئات والجماعات الإسلامية تحت رعاية شيخ الأزهر، عبد الحليم محمود، اشتركت كل الهيئات والجمعيات الإسلامية فى مصر كما ورد فى البيان الختامى للمؤتمر والذى أوصى ببطلان كل تشريع أو حكم يكون مخالفاً لما جاء به الإسلام. وأعلن المؤتمر أن تحقق تمام وكمال الإيمان إنما يكون بالاحتكام إلى شريعة الله، وطالب بالتطبيق الفورى للشريعة وذهب البيان إلى تقرير أنه ليس من حق أحد أن يُبدى رأياً فيها ولا مشورة ولا تدرج ولاتمهل. وأعتبر البيان أن التسويف فى تطبيق الشريعة الإسلامية فيه معْصَية لله ولرسوله. كما طالب المؤتمر رئيس الجمهورية بأصدار أوامر بتطهير وسائل الإعلام وأجهزة الدولة من المُلحدين وبضرورة تربية النشء فى جميع مراحل التعليم تربية دينية(٥١).

ومع ذلك كانت أنتفاضة واحداث يناير ١٩٧٧ مؤشراً هاماً للغاية بالنسبة للنظام الحاكم إذ أنها كشفت عن أن سعيه للتحول وإعادة بناء علاقات القوة فى المجتمع المصرى لا يمكن أن يمر دون مقاومة وتحركٍ حقيقى وضخم من جانب الجماهير الشعبية. فالإجراءات التى فرضتها الحكومة فى يناير ١٩٧٧ كانت فى الواقع تسعى إلى خفض المستويات المعيشية لقطاع كبير من عمال الصناعة وأصحاب الدخول المحدودة والثابتة من موظفى الحكومة والقطاع العام والذين أصبحوا يعانون بشكل مُطرد من تدنى قيمة دخولهم وضعف قواهم الشرائية بسبب استمرار ارتفاع معدلات التخضم.

وكان أحد مظاهر انتفاضة وأحداث يناير ١٩٧٧ وأكثرها طرافة هو اشتراك الجماعات الأصولية الإسلامية فى الأحداث إلى جانب المعارضة الشعبية والوطنية. وقد ركزت الجماعات الأصولية الإسلامية عنفها فى النوادى والملاهى الليلية التى يتردد عليها أثرياء المصريين والعرب على امتداد شارع الهرم، إلا أن مشاركة الأصوليين الإسلاميين فى أحداث يناير ١٩٧٧ برغم ذلك عكس مؤشراً هاماً على الصراع الذى بدأ يأخذ مكانا داخل التحالف الحاكم والمسيطر(٥٢).

ثالثا : اتفاقيات كامب ديفيد وتفجر الصراع بين عناصر التحالف الحاكم.

تشكل التحالف الحاكم الجديد منذ مطلع السبعينيات، وكما ذكرنا قبلاً، من شرائح طبقية عديدة، وتهيمن على البرجوازية البيروقراطية والتى كانت تستمد قوتها وسلطتها

وهيمنتها جزئياً من ملكية الدولة للقطاع العام، ولكن بشكل أكثر أهمية كان احتكارها لسلطة الدولة هو المصدر الأساسي لقوتها، وكانت هذه الشريحة الحاكمة تمارس كل وظائف الملكية الاقتصادية، بمعنى أنها تُحدد نوعية المنتجات وكيفية تنفيذ خُطط الإنتاج ولصالح من في المجتمع؟ ولكي تدعم هذه النخبة وضعها المتميز على قمة النظام وتضمن استمرار ودوام مصادر قوتها الاقتصادية، كان من الضرورى بالنسبة لها استمرار تحكمها في سلطة الدولة، الأمر الذى أتاح لها استمرار وممارسة الملكية الجماعية لوسائل الانتاج الرئيسية بشكل منفرد ودون ضوابط أو رقابة شعبية. وبمقتضى هذه السيطرة السياسية والاقتصادية للبرجوازية البيروقراطية فإنها تمكنت من الاستيلاء على عوائد كبيرة من الثروة الاجتماعية عبر وسائل مشروعة وغير مشروعة في شكل رواتب وحوافز وبدلات وعمولات ورشاوى وفساد إدارى في جهاز الدولة(٥٣).

وكان الجناح اليميني داخل البرجوازية البيروقراطية يعمل على توسيع السوق الخاص، ولكن في نفس الوقت كان يريد المحافظة على استمرار تحكمه وسيطرته على القطاع العام، وكما تم الإشارة قبلاً، فإن توجه الجناح اليميني في السلطة كان يحتم عليه منذ صعوده إلى قمة السلطة، صياغة تحالف جديد للحكم. فالبورجوازية القديمة، والشرائح التقليدية من التجار وأغنياء الفلاحين دخلوا تكتل السلطة الجديد، ومعهم شريحة بزغت خلال السبعينيات ونشطت بعد ذلك كأقوى حليف للشريحة البيروقراطية، وأعنى هنا الشريحة التى اعتمدت بشكل أساسى على عمليات التداول الدولى السريع للسلع من خلال عمليات التصدير والاستيراد. وهذه الشريحة ضمت بين عناصرها فئات المغامرين واللصوص وتجار العملة وسوق السوداء والأغذية الفاسدة وتجار المخدرات والخارجين على القانون وغيرهم من العناصر التى جمعت بين عوالم الجريمة والمال والسياسة(٥٤).

وعلى الرغم من التغييرات التى حدثت في بنية الطبقة الحاكمة من الستينيات إلى السبعينيات، فإن طابع الدولة ظل بشكل أساسى كما هو. أعنى دولة بيروقراطية سلطوية وشمولية، تتميز بالدور الأساسى الواضح والقوى لجهاز الدولة في كل جوانب المجتمع. فهى تتدخل بشكل واسع في المجال الاقتصادى ولكن لصالح فئات معينة، وهى مسيطرة سياسياً وتعتمد الأساليب البيروقراطية في إدارة وضبط المجتمع، وهى دولة قمعية تعتمد على أساليب فعالة في القمع والقهر بمستوياته وأشكاله المتعددة، وهى تميل إلى الظهور على أنها دولة ذات توجه تقنى Technically، تستخدم وتطبق العلم لحل مشكلات الاقتصاد والمجتمع. ومن ثم كان الاعتماد المفرط للدولة على مجموعات الخبراء التى تمنحها، أى تمنح الدولة، واجهة ومظهراً كاذباً من الاحترام لأنظمة هى في الواقع

عاجزة ومتخلفة وهكذا نجد أن المجتمع المصرى قد حكمته ثنائية غريبة، بل وشاذة أيضاً نجدها فى الجمع بين ليبرالية اقتصادية وشمولية سياسية(٥٥).

وبينما كانت كل هذه السمات للدولة البيروقراطية والسلطوية والشمولية، تجد مسوغاً لها فى ظل الدولة الناصرية باعتبارها كانت ضرورية من أجل مشروعات التنمية والاستقلال ومواجهة التفاوت من خلال الشمولية القوية لنظام الناصرى، فإنها أصبحت غير ضرورية فى ظل نظام السادات الذى أعتمد الليبرالية واقتصاديات المشروع الخاص، إن استمرار هيمنة شريحة البرجوازية البيروقراطية على الطبقة الحاكمة فى العهدين. فالنخب البيروقراطية حكمت بمفردها فى الستينيات وبجناحيها اليمينى واليسارى، أما فى السبعينيات فقد تم إقصاء الجناح اليسارى من السلطة، وتحالف اليمنيون مع أعداء وخصوم الناصربة، واستمر فى احتكاره لسلطة الدولة(*).

وعلى الصعيد الأيدولوچى، صاغ النظام الحاكم أيدولوچية مهيمنة تنطوى على الحدود الدنيا المشتركة للشرائح الطبقية المتحالفة داخل تكتل السلطة الجديدة، الأمر الذى أوجد نوعاً من الخلط والاضطراب الإيدولوچى.

فالأيدولوچية التى هيمنت كانت تجمع عناصر من نزعة الحتمية التكنولوچية التى تعبر عن مصالح التكنوقراط، وعناصر من الليبرالية التى تم استعارتها من إيدولوچية البورجوازية القديمة العائدة والتى عبرت عن نفسها سياسياً بعودة الوفد. ثم عناصر ثالثة إسلامية تعبر عن مصالح التجار التقليديين والمحافظين وأغنياء الفلاحين والتى عبرت عن نفسها سياسياً بعودة الإخوان المسلمين(٥٦).

وعلى صعيد الممارسة، اتجه النظام إلى رفع شعار دولة العلم والإيمان والانفتاح على الغرب الرأسمالى فى الوقت الذى أخذ فيه يلوح بتطبيق الشريعة الإسلامية، ويبعث ويشيع القيم التقليدية والمتخلفة والمحافظة فى بنية المجتمع وجهاز الدولة، ويقوم بدعم الجماعات الأصولية الإسلامية، وفى تقديرى أن ذلك الموقف إنما كان ينطوى بالقطع على مفارقات ساخرة إذ يجمع بين ثنائيات شاذة ومتباعدة ومتباينه فى آن واحد.

واتجه النظام الحاكم إلى محاولة تكوين شكل ديمقراطى لحكمه. ففى مارس ١٩٧٦ تم تقسيم الاتحاد الاشتراكى إلى ثلاثة منابر، وفى نوفمبر من نفس العام وبعملية قيصرية، خرج، فى البداية، من رحم الاتحاد الاشتراكى ثلاثة أحزاب هى حزب مصر العربى الاشتراكى والوطنى الديمقراطى فى أغسطس ١٩٧٨، ثم حزب الأحرار الاشتراكيين وحزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى. وفى ديسمبر ١٩٧٨، قام السادات بتعميد حزب آخر هو أصل وجودها أولاً وذلك بتغييره فى المادة الخامسة من دستور ١٩٧١، لينص فى التعديل على قيام النظام السياسى على أساس تعدد الأحزاب السياسية وفى

نفس الوقت أصدر السادات صك حرمان بعض القوى السياسية من حقهم في تكوين تنظيماتهم المستقلة، وهي تلك القوى التي كانت قائمة قبل ثورة يوليو ١٩٥٢، الوفد، والقوى التي تعارض انقلاب مايو ٩٧١، وهم الناصريون، والقوى التي تعارض وتجحد الأديان السماوية وهم الشيوعيون، والقوى التي تدعو إلى الحكم الديني ويقصد بهم الاخوان المسلمين ووضع النظام العديد من القيود القانونية لتحجيم هذه التيارات، بل لجأ إلى أساليب المطاردة والقمع البوليسي في مواجهة بزوغ نجم جديد هو التنظيمات الإسلامية المسلحة(٥٧).

لم يكن نظام حكم السادات ليسمح ببزوغ نظام إسلامي حقيقي، ولا نظام ليبرالي صحيح ذلك لأن تحقق أيا من هذين الاختيارين كان يعني بالضرورة إزاحة البيروقراطية البرجوازية من الحكم وكطبقة مهيمنه ومسيطرة على المجتمع. فالدولة الإسلامية، وكما صورتها أطروحات الأصوليين الإسلاميين(*)، كانت تعني تركز السلطة في أيدي الإخوان المسلمين أو ممثليهم من الفقهاء ورجال الدين. وحدوث هذا الأمر كان يعني تخلي النخبة البيروقراطية عن وضعيتها كطبقة مهيمنة سياسياً داخل الطبقة الحاكمة. وعلى الجانب الآخر، فإن الأخذ بالليبرالية والديمقراطية سيكون من شأنه منح السلطة للبورجوازية القديمة العائدة «الوفد» والذي طرح نفسه كبديل للحزب الحاكم في المستقبل. إن تحقق أيا من هذين الاختبارين لم يكن ليعني فقط انحدار النخب البيروقراطية إلى مرتبة دنيا بالنسبة للشرائح الأخرى داخل الطبقة الحاكمة، وإنما كان يعني أيضاً التخلص منها واضمحلالها على المستوى الاقتصادي. ذلك أن احتكارها لسلطة الدولة كان يضمن لها ممارسة ملكيتها الاقتصادية للقطاع العام. وهذا يفسر لنا أهمية استمرار القطاع العام في الاقتصاد المصري حتى اللحظة رغم محاولات إضعافه والإجهاز عليه وتصفيته من قبل الفئات الأخرى من الطبقة الحاكمة(٥٨).

ويفسر لنا الاضطراب والخلط الإيدولوچي الذي أشرنا إليه، وبدرجة كبيرة، لماذا لم يسمح النظام الحاكم سواء للبرجوازية القديمة العائدة، أو للجناح الإسلامي، لكي يكون لهما منابرهما الخاصة السياسية والمستقلة.

فالإخوان المسلمون، استمر تواجدهم على المسرح السياسي كمنظمة سياسية غير شرعية ودون سند قانوني(*). والبورجوازية القديمة العائدة عندما حاولت تأسيس حزبها اعتماداً على تاريخ الوفد وجهاده قبل ثورة يوليو ١٩٥٢، إلا أنها وبعد مرور شهرين فقط من تأسيس حزب الوفد الجديد في مارس ١٩٧٨، فإن الحزب جمد نشاطه في يونيو من نفس العام، احتجاجاً على نتائج الاستفتاء الذي تضمن الموافقة على عدد من الإجراءات المقيدة للحريات السياسية والتي كان من شأن تطبيقها حرمان ثلاثة من قادة الحزب من حقوقهم السياسية، إن الوفد حاول من وجهة نظر النظام تخطي الدور الموكول

إليه كشريك في السلطة من خلال قانون حماية الجبهة الداخلية والسلام الاجتماعي فُرِضَ لذلك العزل السياسي على قيادة الوفد(٥٩).

لقد كان الخطر الذي يتهدد النخب البيروقراطية الحاكمة هو فقدانها لقواعدها الاجتماعية القديمة، الناصريين ومن ثم أصبحت بفضل سياساتها وتوجهاتها عاجزة عن تعبئة وتحريك أية قواعد اجتماعية واسعة أخرى مؤيدة لها. بينما كان كل من الإخوان المسلمين والوفديين الجدد لديهم قواعد اجتماعية حقيقية وواقعية، ولذلك لم يكن أمام النخب البيروقراطية الحاكمة من بديل سوى الاعتماد على سلطة الدولة والقمع لكي تحافظ على وضعيتها كشريحة مهيمنة داخل الطبقة الحاكمة. ومع تصاعد احتجاجات قوى المعارضة الشعبية والوطنية منذ ١٩٧٥ حتى أحداث يناير ١٩٧٧، أخذت التناقضات داخل جبهة السلطة تتفاقم وتزداد حدتها. ولقد كانت أحداث يناير ١٩٧٧، مؤشراً لبداية مرحلة جديدة مختلفة نوعياً عن الصراع داخل الطبقة الحاكمة(٦٠).

إن قيمة أحداث يناير ١٩٧٧ بالنسبة لكل من الوفديين والإخوان المسلمين، في أنها كشفت لها مدى ضعف ووهن النظام الحاكم ومدى اغتراب توجهاته وسياساته بالنسبة لقطاعات واسعة من السكان. كما كانت أحداث يناير ١٩٧٧ أيضاً، مؤشراً على مخاطر التحالف الغريب مع الفئة الحاكمة والمهيمنة داخل السلطة، ولقد كانت الفرصة مواتية وقتها بالنسبة لأية فئة تحاول الاستيلاء على سلطة الدولة.

وكانت هناك محاولات من قبل الإسلاميين والوفديين من خلال المناورة داخل جبهة السلطة نفسها لفرض هيمنتهم على التحالف الحاكم. فالإسلاميون أرادوا التسلل إلى نظام الحكم بتوطيد تحالفهم مع السلطة السياسية ومحاولة الانقلاب على الحكم من داخله. وفي هذ الإطار أكد الاخوان المسلمون مبايعتهم للسادات وأعلنوا هذه المبايعة على صفحات الجرائد وفي حملات مكثفة إلى أن حدثت محاولات للاستيلاء على سلطة الحكم باستخدام القوة من خلال حادثة مكثفة إلى أن حدثت محاولات للاستيلاء على سلطة الحكم باستخدام القوة من خلال حادثة الكلية الفنية العسكرية في عام ١٩٧٤(*). ولكن يبدو أن الانقلاب قد وقع قبل أوانه، ولذلك سارع الإخوان بإبعاد أنفسهم ونفي ارتباطهم بالجماعة رغم اعتراف قادة الجماعة بالاتصال بهم، وأعلن الاخوان تأييدهم للسادات من خلال البيانات التي صدرت وقتها عن قادة الإخوان والتي امتلأت بها الصحف المصرية(٦١).

أما البرجوازية القديمة العائدة، الوفد، فقد كانت تأمل في أنه من خلال توسيع القطع الخاص وتأسيس نظام ديمقراطي، أنهما يمكنهما الاستيلاء على سلطة الدولة من خلال البرلمان وبالوسائل السلمية. إلا أن التجربة الديمقراطية كانت محكومة ومنضبطة

من قبل نظام الحاكم، بحيث أنه لم يكن لها من الديمقراطية إلا الاسم فقط والشكل، في حين أنها كانت خالية من أى مضمون ديمقراطى حقيقى.

إن العجز عن المناورة داخل جبهة السلطة، سواء بالنسبة للبورجوازية القديمة، الإخوان المسلمين، كان كفيلاً بدفعهم إلى محاولة حل هذا المأزق وتجاوزه بالاتجاه مباشرة إلى أنصارهم وجماهيرهم المختلفة فى أعقاب أحداث يناير ١٩٧٧. ولتحقيق ذلك كان على كل من الفريقين أن يضمن أيدولوچيته عناصر من أيدولوچيا الاحتجاج والمعارضة التى كانت تمتد لتشمل قطاعات عديدة فى المجتمع المصرى. فالوفديون الجدد، ومن خلال تجربتهم الحزبية قصيرة الأمد، اتجهوا إلى العناصر ذات التوجه العلمانى فى المجتمع وإلى الأقباط، وذلك من خلال دعوة الوفد إلى العودة للسياسات التقليدية للوحدة الوطنية(٦٢). أما الإخوان المسلمون فقد اتبعوا استراتيچية مزدوجة تعتمد فى جانب منها سياسة تخويف النظام من خلال تأييد الإخوان ودفاعهم عن الأساليب الإرهابية التى تنتهجها الجماعات الأصولية الإسلامية المسلحة، وذلك على صفحات مجلاتهم، الدعوة والاعتصام، وعلى الجانب الآخر تبنى الإخوان مطالب المعارضة الوطنية الشعبية فى أيدولوچيتهم على صفحات مجلاتهم، حيث هاجموا كل سياسات النظام الحاكم بدءاً من سياسة الانفتاح الاقتصادى وصولاً إلى اتفاقيات كامب ديفيد(٦٣).

وحاولت الشريحة البيروقراطية تعزيز ودعم وضعها المهيمن والمسيطر من خلال محاولاتها لمواجهة المشكلات الاقتصادية التى أدت إلى أحداث يناير ١٩٧٧، وقدرت الفئات الحاكمة ومعها الفئات الطفيلية الجديدة أن الأزمة الاقتصادية ترجع إلى غياب رأس المال الأجنبى حتى بعد تطبيق سياسة الانفتاح الاقتصادى، وذلك بسبب استمرار حالة عدم الاستقرار السياسى. فضمان تدافع الاستثمارات الأجنبية يحتاج إلى توفير الأمن السياسى. وبعد رحلة السادات إلى القدس وفى محاولة منه لتغطية أبعاد مشروع السلام مع إسرائيل. لجأ النظام إلى السياسات التى أضحت معروفة ومعتادة لدى الأصوليين الإسلاميين. فالأزمة والصراع الداخلى بين نظام الحكم والجماعات الأصولية الإسلامية، كان من شأنها أن تخلق كل الظروف المواتية التى تؤدى إلى تفاقم الخصومة والعداء الدينى بين المسلمين والأقباط من أهل مصر(٦٤).

إن الجماعات الأصولية الإسلامية، وبعد حضورهم الهامشى فى أحداث يناير ١٩٧٧، سعوا إلى القيام بتحديات جزئية للنظام من خلال اختطاف وقتل وزير الأوقاف السابق الشيخ محمد الذهبى فى مارس ١٩٧٧ على يد جماعة المسلمين المعروفة بتنظيم التكفير والهجرة(٦٥). كما وقعت سلسة من الانفجارات فى المسارح والأماكن العامة. وأعلنت الحكومة أن حادث القتل قامت به مجموعة من المتعصبين الذين لا يلتزمون بالروح الحقيقية للإسلام(٦٦). وحاول النظام أن يكون أكثر إسلاماً من الجماعات

الأصولية الإسلامية ذاتها وذلك بمحاولته لبعث قانون الردة مرة أخرى فى أغسطس ١٩٧٧ . واحتج البابا شنودة مرة ثانية على إعلان الحكومة عزمها على تطبيق القانون، وأعلن صوماً عاماً لمدة خمسة أيام. كما مارس أقباط المهجر ضغوطاً قوية، ومن ثم أجبرت الحكومة على التراجع عن تطبيق الشريعة الإسلامية، خاصة بعد انبثاق المعارضة داخل تكتل السلطة ذاته، إذ أن أفراداً كثيرين من البرجوازية القديمة الداخلة فى التحالف الحاكم تحددت هويتهم السياسية عبر السياسات العلمانية قبل عام ١٩٥٢، وهؤلاء قاوموا بشدة خطر تطبيق الشريعة (٦٧).

أما الإخوان المسلمون ، فلم تشغلهم تلك النغمة العالية والحادة لتطبيق الشريعة الإسلامية التى يقوم بها النظام، ولجأت بعض فصائلهم إلى المواجهة العنيفة وتصعيد الهجمات على الأهداف القبطية فى صعيد مصر خلال مارس ١٩٧٨- وواجه النظام التوتر المستمر والمتصاعد بين المسلمين والأقباط. وأراد النظام أن يحرز نصراً سياسياً بتوقيع معاهدة السلام مع إسرائيل والتى سمحت للنظام باستعادة سيناء، وفى أعقاب كامب ديفيد تدفقت المساعدات الأمريكية على مصر بقصد تخفيف حدة الأزمة الاقتصادية(٦٨).

وبعد توقيع اتفاقيات كامب ديفيد فى سبتمبر ١٩٧٨، والمعاهدة المصرية الإسرائيلية فى مارس ١٩٧٩، تقدم السادات بمجموعة من القوانين الجديدة لكبت الحريات وقام بحل مجلس الشعب فى أبريل ١٩٧٩ حتى يمكنه التخلص من المعارضة تماماً، وأجرى انتخابات برلمانية جديدة تميزت بدرجة كبيرة من التزوير والضغوط الإدارية واستخدام وسائل العنف المادى المختلفة ضد فصائل المعارضة المصرية على أختلاف هويتها(٦٩). وتسببت اتفاقيات كامب ديفيد ومعاهدة السلام التى جاءت فى أعقابها عزل مصر عن العالم العربى، كما أدت إلى تناقص مستمر فى المساعدات العربية، وحلت الحكومة الأمريكية محلها، ولكنها لم تحقق قدراً كبيراً من الاستثمارات الأجنبية. وازداد الوضع الاقتصادى سوءاً، والأمر الأكثر أهمية هنا هو أن المقاطعة العربية لمصر، كان من شأنها أن تؤثر تأثيراً عميقاً على المصالح الاقتصادية لشرائح كبار التجار الذين ارتبطوا بروابط قوية مع الدول العربية البترولية، وخاصة العربية السعودية(٦٩).

وانتهت إلى غير رجعة فترة الوفاق والتحالف بين نظام الحكم وجماعة الإخوان المسلمين وأصبح السادات أكثر انتقاداً للإخوان المسلمين لأنهم لم يؤمنوا النظام بدرجة كافية ضد الجماعات الأصولية الإسلامية المسلحة، فضلاً عن موقفهم الرافض والمتشدد من اتفاقيات السلام المصرية الإسرائيلية(٧٠). أما الاخوان المسلمون، فعلى الرغم من أنهم كانوا حلفاء مفيدين للنظام، إلا أنهم ساندوه فقط طالما كان يحقق لهم مطالبهم ويخدم أهدافهم ولا يعرض أيدولوچيتهم للخطر والتهديد، ولكن عندما تعارض ما يطرحه النظام

مع ما يؤيده الإخوان، لم يجد الإخوان مفراً من معارضة النظام وإعلان تحديهم لسياساته(٧١) وفى مواجهة هذا التحدى الذى أعلنه الإخوان لسياسة النظام، اتخذ السادات عدداً من الإجراءات منها وقف إصدار مجلة الدعوة، والإعلان عن عدم شرعية الأخوان المسلمين وذلك بعد أن صعد الإخوان هجماتهم ضد سياسات النظام وأصبحوا أكثر عناداً وتصلباً فى معارضتهم له، فضلاً عما قامت به الجماعة الأصولية الإسلامية المسلحة من مهاجمة الأقباط وتدمير ممتلكاتهم وإحراق كنائسهم.

وتحرك نظام الحكم فى اتجاهين لمواجهة أزمته السياسية. الأول، تعديل دستور ١٩٧١ فى مايو ١٩٨٠ بما ينص على المزيد من الصلاحيات القمعية لأجهزته ومؤسساته، وعلى تعديل المادة الثانية من الدستور بحيث أصبحت الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع، وذلك بغرض كسب القاعدة الاجتماعية للإخوان المسلمين. كما شرع النظام وبشكل مباشر وعنيف فى مواجهة وضرب الجماعات الأصولية الإسلامية المسلحة. وفى نفس الوقت تحرك النظام لمواجهة الكنيسة القبطية لوأد أية محاولات يقدم عليها البابا شنودة والأقباط لتعطيل التغيير المقترح فى شكل الدولة.

وبرغم جهود النظام القمعية لكافة فصائل المعارضة، فإن مواجهة هذه الفصائل لنظام الحكم كانت آخذة فى التصاعد. وبدأت قاعدة الحلف الطبقى والسياسى الحاكم تتقلص حتى اقتصرت على بعض الشلل والعصابات الطفيلية التى جمعت بين عوالم الجريمة والمال والسياسة، والتى كانت تحيط بمؤسسة الرئاسة ومعها قادة المؤسسات الأمنية الداخلية والجيش، وقلة من قادة المؤسسات الإدارية، وذلك فى مقابل اتساع الحلف الطبقى السياسى المعارض للنظام ليضم كل القوى من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين. وأدت محاولات توحيد قوى المعارضة للنظام إلى تشكيل تجمع عريض وواسع يضم الإخوان المسلمين، والبورجوازية القديمة العائدة، الوفد، والناصريين والماركسيين(٧٢).

وتحرك الإخوان المسلمون لإرهاب النظام، بينما كان الحاكم يحاول استخدام نفس الأسلوب لإرهاب معارضيه، وكانت نتيجة الصراع الداخلى بين الفئات المشكلة للتحالف الحاكم هو تفجر أحداث الزاوية الحمراء بالقاهرة، والتى تعد أسوأ تصادم وصراع دينى وقع فى مصر منذ مائة عام تقريباً(*).

وضح للسادات أن الزمام بدأ يفلت من يديه، فمجمل سياساته انتهت إلى أزمة مجتمعية شاملة خلقت المزيد من بؤر التوتر والانفجار فى المجتمع. ولم يجد النظام الحاكم أمامه من سبيل لتحجيم المعارضة التى تصاعدت ضده سوى العنف المادى الذى جسدته قرارات الثالث من سبتمبر ١٩٨١. فأطلق أجهزته الأمنية لاعتقال المصريين من كل

الطوائف والاتجاهات والحركات السياسية الدينية والعلمانية وقيادات المستوى المتوسط في الأحزاب السياسية المعارضة، ووضع خلف قضبان السجون شيوخاً وأساقفة، حزبيين وأئمة مساجد، قادة أحزاب علمانيين وآخرين مشردين يصعب تصنيفهم، صحفيين وأساتذة جامعة ووزراء سابقين. وحظر أنشطة الجمعيات الخيرية القبطية والإسلامية. وأغلق جرائدهم وألغى التراخيص الممنوحة لهم(٧٢). وأصابت هذه السياسة القمعية التي لم يسبق لها مثيل في التاريخ المصري المعاصر، قطاعات واسعة وعريضة من المصريين على تباين اتجاهاتهم السياسية والفكرية واختلاف مواقعهم الطبقية. وكان أن رد الأصوليون الإسلاميون الإهانة بأشد منها، فكانت واقعة اغتيال السادات في السادس من أكتوبر ١٩٨١، بعد تظاهرات كبيرة وضخمة قامت بها الجماعات الأصولية خلال الفترة الواقعة بين حملة الاعتقالات واغتيال السادات، وكشفت إجراءات القمع التي دفع السادات حياته ثمناً لها، كشفت وبشكل درامي ومؤلم، النهاية المحتومة لمحاولة بعث النزعات التقليدية باسم الإسلام.

رابعا : حصاد التحولات – الأزمة المجتمعية الشاملة.

انتهت مجمل السياسات التي انتهجها نظام الحكم في عهد الرئيس السادات لإقرار تحول النظام الاقتصادي المصري وتغيير استراتيجية تطوره، إلى أزمة مجتمعية شملت مختلف جنبات المجتمع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية ووصلت بالمجتمع إلى حالة غير مسبوقة من التفسخ الاجتماعي والتحلل الحضاري، وخلقت الكثير من بؤر التوتر والانفجار في المجتمع، وفتحت الطريق رحباً واسعاً لتنامي الجماعات الأصولية المسلحة التي استخدمت العنف المبرر بدعاوى دينية.

فعلى المستوى الاقتصادي، نجد أنه كان من شأن تشغيل نموذج النمو التابع القائم على إعادة تدويل الاقتصاد المصري، وتشييد وترسيخ أواصر التبعية للغرب الرأسمالي في نطاق واسع وضخم، حدوث خلل جسيم في الهياكل الإنتاجية للمجتمع لصالح القطاعات غير الإنتاجية والريفية. فالاقتصاد المصري فضلاً عن أن نموه وتطوره قد أصبح مشروطاً بإرادة المراكز الرأسمالية الكبرى ومؤسساتها المالية والدولية، فإنه قد تحول للاعتماد في نموه وتطوره أيضاً على قطاعات السياحة وقناة السويس والبترول وتحويلات المصريين العاملين بالخارج ورأس المال الأجنبي، لتصبح هي القطاعات الرائدة التي تشكل المجال الحيوي للنمو الاقتصادي وذلك في مقابل تخلف قطاعات الإنتاج الرئيسية في الزراعة والصناعة(٧٣).

والسمة المميزة لنمط النمو الاقتصادي هنا، هي أن قطاعاته الرئيسية تلك تعتبر أما قطاعات خارجية كالقروض وتحويلات المصريين، أو أنها تعتمد بدرجة كبيرة على عوامل خارجية كالبترول والسياحة وقناة السويس، ويترتب على ذلك صعوبة تحكم الإرادة

الوطنية فى مسار النمو الاقتصادى وأدواته. فالاقتصاد الوطنى يصبح متغيراً تابعاً للمتغيرات الخارجية وحساساً لها، وبحيث يتم فى النهاية تصفية دور الدولة إداراته وتسليم هذه الإدارة إلى الخارج، وتكبيل قدرة السلطة الوطنية عن أن تكون صاحبة القرار فى عمليات التنمية والأداء الاقتصادى، ويصبح القرار بيد المراكز الرأسمالية الخارجية المانحة والمتحكمة، ويصل الأمر فى النهاية إلى حد التفريط فى استقلال الوطن.

وترتب على هذا النمط من النمو الاقتصادى التابع، أيضاً عدد من النتائج الاقتصادية السلبية التى عمقت بدورها أحداث هذا النمط من خلل وتشوه فى بنية المجتمع. ونذكر من هذه النتائج زيادة الاعتماد على الخارج لاستيراد الغذاء، وحدوث تراكم هائل فى حجم الديون الخارجية المستحقة على مصر. وما واكب ذلك من ارتفاع واضح فى الأعباء التى يتحملها الاقتصاد المصرى للوفاء بهذه الديون(*).

وتكمن خطورة هاتين النتيجتين فى وضع إرادة الوطن ومقدراته فى يد الدائنين والمانحين، فضلاً عن أن يصبح عرق ملايين الكادحين فى الوطن مرهوناً لآجال طويلة لسداد الديون الخارجية. كما حدثت أيضاً اختلالات كبيرة فى توزيع الدخل أدت إلى تركز الثروة واتساع الفجوة بين مستويات الدخول وحدوث مزيد من التمايز الاقتصادى والاجتماعى واتساع الفوارق بين الطبقات الاجتماعية(٧٤)، وارتفعت معدلات التضخم والغلاء مع تراجع الدولة عن القيام بدورها فى المهيمنة على النشاط الاقتصادى وبالذات فى مجال السيطرة والرقابة على الأسعار وحماية مصالح أصحاب الدخول المحدودة والثابتة، وتركها المجال لقوى السوق والعرض والطلب لتتحكم فى تحديد أسعارالسلع والخدمات مما أدى إلى مزيد من الإفقار الشعبى وتزايد معاناة قطاعات عريضة من الجماهير إلى حد حرمانها من احتياجاتها الأساسية(٧٥).

ويعد صعود الفئات الطفيلية ودخولها الحلف الحاكم وتغلغلها فى سراديب السلطة من النتائج الهامة التى أفرزتها سياسات الانفتاح الاقتصادى. وكان لهذه الفئات فضل ترسيخ النموذج والمثل الأعلى الانفتاحى فى المجتمع المصرى، وإهدار ونبذ لقيم العمل المنتج، وشيوع قيم الثراء السريع بدون مجهود إنتاجى، وتعميم أنماط الاستهلاك البذخى والترفى على حساب إشباع الحاجات الأساسية. ولقد كان لتلك التحولات الحادثة فى النظام الاقتصادى انعكاساتها التدميرية والتخريبية على الصعيد الاجتماعى والثقافى نذكر منها ما يلى:

- مع كل انعكاسات سياسة الانفتاح من تضخم وغلاء وبطالة، وكل المضاعفات الناجمة عن تحلل الدولة من التزاماتها إزاء المجتمع، اتسعت الهوة بين الطبقات الاجتماعية، وكما ذكرت قبلاً، وغابت العدالة التوزيعية فى الثروات والدخول عن توزيع

فرص الحياة فى التعليم والصحة والسكن... وانخفضت المستويات المعيشية، وتدهورت حتى بالنسبة للفئات الوسطى والدنيا من الطبقة الوسطى(٧٥).

- حدوث خلل عميق وجسيم فى أنساق القيم الحاكمة والضابطة، وفى المفاهيم والأطر المرجعية للمصريين(٧٦)، فمع تراكم ثروات الطفيلين وإشاعة قيمهم وأنماط سلوكهم فى كافة مجالات الحياة، فضلاً عن تغلغلهم فى السلطة السياسية والمؤسسات الإعلامية، شاعت قيم التحلل والفساد والانحراف والتسيب فى المجتمع وجهاز الدولة. ولم يعد المجتمع يستهجن تحقيق الثروات عن طريق الفهلوة والشطارة وضربة الحظ، والثروات لم تعد تتكون من مضاعفة الإنتاج فى الصناعة أو الزراعة أو إنتاج الخدمات إلا فيما ندر، وإنما أصبحت الثروات تتكون من العمولات والرشاوى والتدليس واستغلال النفوذ والمناصب الحكومية، ونهب أموال البنوك وتجارة المخدرات وتجارة العملة، وإدارة شبكات الدعارة، وتوريد الأغذية الفاسدة، وأعمال السمسرة والوساطة والمضاربات، وبناء العمارات الكرتونية، وعن طريق شركات توظيف الأموال ونهب مدخرات المصريين، وتواطؤ رجال الحكومة والإعلام والأزهر فى عمليات النهب طالما يحصلون على نصيبهم من خلال كشوف البركة، إلى غير ذلك، وهو كثير من الأنشطة المالية والتجارية المجرمة والمشبوهة. والاعلام الحكومى فى كل هذا لم يكن ليستهجن أو ينتقد أو يكشف الأساس الذى نشأت عليه هذه الثروات، وإنما هو منشغل بإشاعة وترسيخ النموذج والمثل الأعلى الانفتاحى: أكبر ثروة ممكنة، فى سرعة عجيبة، فى أقل وقت ممكن، ودون بذل مجهود كبير، وبأى طريق مشروع كان أم غير مشروع، ولذلك لم يكن غريباً أن تعلن الجماهير المطحونة والمغيب وعيها والمضللة، إعجابها بنمط الحياة الذى يعيشه الطفيليون، وتطلعها إليه، وهو النمط الذى يروج له الإعلام والإعلان(*).

- هذه الوضعية ترتب عليها حدوث انفصام واضح بين الأجر والعمل المنتج، وانفصام بين حجم التضحية ومقدار الإثابة والجزاء، واختفت مؤشرات المكانة الاجتماعية ورموزها، واختلت آليات الحراك الاجتماعى، إذ تراجعت قيمة التعليم والنجاح والتفوق العلمى لتعطى المكانة للتجارة والأعمال الحرة، أى تجارة وأى أعمال حرة، والتى أصبحت تمنح التفوق والصعود الاجتماعى وذلك بغض النظر عما حصله أصحابها من مستويات تعليمية أو حققوه من المجاز فى خدمة الوطن ورفعته، ومن ثم، أدركت قطاعات كبيرة من الأجيال الشابة والمتعلمة والمنحدرة من أصول طبقية متواضعة، أن ثمة مفارقات مذهلة بين قدراتهم الذاتية، وإنجازاتهم التعليمية والمهنية من جانب، وبين نصيبهم الحقيقى من الثروة والسلطة فى مجتمعهم من جانب آخر، إنهم فعلوا كل ما طلبه المجتمع منهم، ومع ذلك فهم هامشيون لا حول لهم ولا قوة. ومعظمهم لا يستطيع أن يُلبى مطالبه الأساسية والمشروعة مثل السكن والزواج، إذا ما ظل أمينا وبقى داخل حدود الدولة المصرية ولم

يرحل إلى صحراء النفط، ومعظمهم يشعر أن كل ما حوله يتغير، وبلا سبب مفهوم، وأنه عاجز عن السيطرة، أو حتى المشاركة فى إحداث أو منع هذا التغير.

– إن إحساس هذه القطاعات الشابة، ومعها بالقطع كل الفقراء والمحرومين والمهمشين بالقهر والظلم الاجتماعى والتهميش الاقتصادى والسياسى المستمر لهم، ولد لديهم شعوراً متزايداً بالاحباط والاغتراب. فنحن نكدح ولا شئ ينتظرنا سوى الجوع والحرمان، ومن ثم تضعضعت مشاعر الانتماء للوطن والمجتمع والنظام الذى لا يفى باحتياجاتنا الأساسية(*) والذى فقد كل مشروعية أو مصداقية، وأغلق دوننا دوائر الثروة والسلطة. ووجدت هذه الجموع فى متناولها إيدولوجية وحركة مناسبة، وذات مصداقية، تطرح نفسها صدى لأصوات المستضعفين وتدعو إلى محاربة الظلمة والكفار، وتطالب بالثأر للمعدمين الذين حرموا نصيبهم فى الحياة الدنيا، ونجحت الأصولية المسلحة فى استثمار مُناخ السخط والمعاناة، وجعلت من هذه الجموع الساخطة مادة بشرية خام قابلة للتأييد والتعاطف والدعم والتجنيد والعمل المباشر فى تنظيماتها.

وفى لغة وعبارات بسيطة ومقنعة وليست غريبة أقنعت الجماعات الأصولية قطاعاً كبيراً من جموع المحرومين والمهمشين وأخبرتهم أن هذا المجتمع بمباهجه ومفاسده ليس مجتمعنا على الإطلاق، فنحن جماعة المؤمنين، وإنما هو مجتمع الجاهلية والكفر، ومن ثم لم يعد أمامنا أى نصيب موضوعى للتماس معه بعد أن حكم علينا بوضعية والقهر والحرمان والتهميش على كافة المستويات إن اعتزال هذا المجتمع عنه والانسلاخ عنه وهجره، لنخلق المجتمع البديل الذى يحقق ذواتنا وأفكارنا فى بناء الأسرة والمدرسة والمجتمع والدولة، وفى مرحلة تالية علينا تدمير هذا النظام الفاسد وتصفيته تماماً لنقيم على أنقاضه نظاماً طاهراً ونقياً.

– فجر نموذج إعادة التدويل والارتباط بالغرب الرأسمالى، أيضاً عدداً من الانتفاضات الثقافية المرتبطة باتساع موجات التغريب Westernization وإن شئنا الدقة التأمرك Americanization يأتى فى مقدمتها تفكيك واضمحلال الروابط الثقافية اللاحمة للمؤسسات التقليدية مثل روابط الأسرة وعلاقات الجيرة والصداقة وذلك بفعل رسملة Capitalization العلاقات الاجتماعية والإنسانية الحميمة، وتحويل أفراد المجتمع إلى ذوات منفصلة، لكل منهم عالمه الخاص، فضلاً عن انشغالهم بقضايا معيشية يومية وآنية وشيوع اللامبالاة بالقضايا العامة، وضعف روح التعاون والتضامن الاجتماعى، كما ازدادت وتائر تغريب الحياة الاجتماعية والثقافية سواء انعكس ذلك فى أنماط السلوك اليومى وفى اللغة المتداولة، وفى تقديس كل ما هو أجنبى وتحقير كل ما هو وطنى(٧٩)، وما يترتب عن ذلك من شعور بالتضعضع الثقافى والانسحاق وعدم الأمان نتيجة التعرض للتهديد الثقافى الوافد.

ومعروف أن المورد الغربى لم يكن ليورد إلينا أقوى ما فى جوانب ثقافته الغربية من عقلانية واستنارة وتنظيم، بل ورد إلينا أحط ما فى جوانب ثقافته التى تساعد على رسملة العلاقات الاجتماعية والإنسانية، وتحفز الطلب على السلع الاستهلاكية، فضلاً عن إشاعة الثقافة الهابطة التى تهتم بالجنس وتستجيب للغرائز الدُنيا وهى أنماط تبنتها وروجت لها الفئات الطفيلية، إن كل هذه العوامل، كان من شأنها أن تزيد الشعور بعدم الأمان، وتدفع إلى التمسك بالقيم التقليدية والحنين إلى الماضى، وتثير ردود فعل طهورية تبلغ فى أحيان كثيرة حد التزمت والتعصب كآليات لحماية الذات والدفاع عن المكانة وأنساق القيم المهددة بالاندثار. وبنفس القدر من العنف الذى تم به الإدماج والاجتياح الغربى، كانت عملية إثارة أزمة الذات والهوية بالغة الحدة والعنف أيضا، وكان هاجس الإلحاح على العودة إلى الذات وإلى الأصول الثقافية والدينية، والهروب من الاغتراب، قوياً وعنيفاً، وأيضاً يتصف بقدر كبير من العمومية والشمول داخل المجتمع المصرى.

– قام نظام الحكم فى هذا السياق، وعلى رأسه السادات شخصياً، ومن خلال أجهزة الاعلام بدور حاسم فى تشكيك المصريين فى المسلمات وفى الذاكرة، وفى التاريخ الذى عاشوه، وفى التجارب التى لمسوها ورأوها، وفى تزييف وعيهم بالقضايا المصيرية، وفى هدم كل القيم الوطنية والقومية والإيجابية ، ولينتهى بهم إلى أن كل المنجزات التى تحققت فى ظل الناصرية كانت محض أكاذيب كبرى عاشوها وصدقوها، كما سعت أجهزة الاعلام إلى حفر قنوات وعى جديدة فى أذهان المصريين لمواكبة التحولات وتقبلها، ولتحريف الصراع الاجتماعى المحتمل تفجره بالترويج لأخطار لا وجود لها، وبإثارة النعرات الطائفية وإحياء وتكثيف الهويات الدينية إلى الحد الذى أحدث نقلة نوعية فى الوجدان العام للمصريين لم يألفوه من قبل، وهو التعامل اليومى بين أهل مصر من واقع أنا مسلم، وأنت مسيحى أوالعكس.

– وعلى الصعيد السياسى، ففضلاً عن ازديادالتبعية للغرب الرأسمالى، توطدت علاقة نظام الحكم بالاهداف الإمبريالية والصهيونية فى منطقة الشرق الأوسط مما أدى إلى عزلة مصر عن الدول العربية ودول عدم الانحياز، أى عزلتها عن دوائرها السياسية الطبيعية، العربية الإسلامية، مما أدى إلى اهتزاز صورة ومكانة مصر فى العالم الخارجى أما فى الداخل، فقد تحولت الدولة بسبب عجزها عن تحقيق الاستقلال وإقرار العدالة الاجتماعية وإنجاز التنمية، تحولت إلى مؤسسة قمعية تسلطية بحيث أصبح ثمة ارتباط قوى بين عجز الدولة عن الوفاء بوظائفها الأساسية وتحقيق مطالب الجماهير، بينما تعاظم استئسدها على مواطنيها وتصاعد سلطاتها القمعية وممارساتها التسلطية فى الداخل.

– اتجه السادات أيضاً، إلى تفريغ تجربة التعدد الحزبى من مضمونها الحقيقى بحيث

أصبحت محض ليبرالية كاذبة وديمقراطية زائفة، وذلك بفعل ترسانة القوانين القمعية والمقيدة للحريات مثل القانون رقم ٢ لسنة ١٩٧٧ بشأن حماية أمن الوطن والمواطن، والقانون رقم ٤٠ لسنة ١٩٧٧ بشأن الأحزاب السياسية، والقانون رقم ٣٣ لسنة ١٩٧٨ بشأن حماية الجبهة الداخلية والسلام الاجتماعي، والقانون رقم ٣٦ لسنة ١٩٧٩ بشأن الاحزاب السياسية، والقانون رقم ٩٥ لسنة ١٩٨٠ . بشأن حماية القيم من العيب، وغيرها من القوانين المقيدة للحريات. ولم يكتف النظام بهذه الترسانة من القوانين القمعية ، بل أخذ يعتقل معارضيه من اليمين واليسار بانتظام حديدي، وأمعن في تزوير الانتخابات البرلمانية، بل والانتخابات النقابية والاتحادات الطلابية(٨٠).

يبقى أن الأزمة بأبعادها الشاملة والتي عرضنا لبعض جوانبها و من ثم عجز النظام عن التعامل معها بشكل فعال، كانت سبباً في اهتزاز شرعية النظام، وفقده الكثير من المساندة والتأييد الذى حصل عليه عقب حرب أكتوبر ١٩٧٣ . بل فقدت شعارات النظام مصداقيتها في إطار الفجوة الواسعة بين القول والممارسة بالنسبة للنظام الحاكم. وعلى مستوى الجماهير، كانت أهم دلالات أزمة النظام وأزمة المجتمع هو بروز وتصاعد تنظيمات الرفض والعنف السياسي والاجتماعي التى اتجهت إلى انتقاد ممارسات النظام، وتعبئة الرأى العام وتنظيم أعمال العنف ضده.

وتوصف المرحلة ما بين اغتيال السادات وتولى مبارك لمقاليد السلطة حتى إجراء انتخابات مجلس الشعب في ٢٧ مايو ١٩٨٤ بأنها مرحلة انتقالية. فقد شهدت في البداية ما يمكن أن نطلق عليه انفتاح نسبى من قبل مؤسسة الرئاسة الجديدة على الأحزاب والتيارات السياسية المعارضة مما شكل مناخا أكثر استرخاء، وخلق جواً أكثر ملاءمة للحوار بين المعارضة ونظام الحكم. وأتاح النظام قدراً من حرية الحركة، وهامشاً للتعبير أمام أحزاب المعارضة، وكان هدف النظام الأول من توفير هذا القدر من الانفراج الديمقراطي هو محاصرة تحركات الجماعات الأصولية الإسلامية المسلحة باعتبارها العدو الأول للنظام.

وكان مجرد وجود مُبارك على رأس السلطة يحملُ في ذاته رياح تغيير لم يكن من الممكن التقليل من شأنها أو آثارها على تطورالنظام السياسي والاقتصادى. وقد تنازعت كل من الطبقة الحاكمة، وقوى المعارضة على تباين فصائلها، مشاعر متباينة تجاه الرئيس الجديد. فالطبقة الحاكمة في أمس الحاجة لتثبيت الأرض التى كانت قد اهتزت بشدة بعد حدث الاغتيال لكن بدايات العهد الجديد من يكن من شأنها أن تبعث الطمأنينة الكاملة إلى قلبها وأحست بالخطر على مصالحها، أما قوى المعارضة فلم يكن أمامها في ظل غياب تنظيم قوى وقادر على طرح بديل فورى، سوى أن تراهن على الرئيس الجديد، أو على الأقل تفسح أمامه وقتاً كافياً للاختيار(٨١).

وهكذا، انتقل المناخ السياسي المصرى، بمجئ مبارك، فجأة لم وضع الاستقطاب الحاد والأزمة المتفجرة، إلى وضع الاستقرار الظاهرى على سطح الحياة السياسية التى ظلت مشحونة فى الأعماق بكل عوامل التوتر والصراع التى خلفتها سياسات وتوجهات النظام فى عقد السبعينيات.

فالحزب الوطنى، بحسبانه يعتمد أساساً على الجهاز الإدارى للدولة، ويعبر عن القوى الاجتماعية التى ترتكز عليها السلطة السياسية، وهى القوى التى تشكلت أساساً فى عصر الانفتاح. هذه القوى أحست بالخطر بعد أن أيقنت أن عصرها قد بدأ، وجاهدت أن تجمع قواها فى أضيق نطاق ممكن، وتحركت مؤسسة الحزب الوطنى لتوقف التغيير عند حدوده الشكلية، فحالت دون أن تتحول محاكمات الفساد إلى محاكمة لسياسة الانفتاح أو أن تصبح هذه المحاكمات آلية لاصطياد كافة قيادات الحزب الوطنى التى أثرى معظمها ثراء غير مشروع. وضحت ببعض العناصر ككبش فداء، رشاد عثمان، عصمت السادات، توفيق عبد الحى...، ثم تحركت لكى تحول دون أن تتحول قرارات مؤتمر الاقتصاديين الذى عقد فى بداية تولى مبارك لسلطة الحكم، إلى سياسات فعلية. فلوحت بهروب رؤوس الأموال وإحجام المستثمر الاجنبى، واستطاعت من خلال لجنة الاحزاب التى يسيطر عليها الحزب الوطنى عرقلة كل محاولات القوى السياسية التى لم تكن تحظى بالشرعية لكى تخرج إلى إطار الشرعية. كما حاولت من خلال الجهاز الإدارى وسيطرتها على كافة المؤسسات الرسمية أن تحول دون إلغاء القوانين الاستثنائية بما فيها قانون الطوارئ من خلال تضخيم المخاطر على أمن النظام، ونجحت فى ذلك إلى حد كبير (٨٢).

وبدأت الجماهير تشعر بأن الآمال والطموحات التى علقتها على نظام مبارك بشأن التنمية والاستقلال والعدل والحرية والطهارة، لم تتحقق بالقدر المطلوب، فلم يقدم مبارك على أى من هذه الأصعدة ما يمكن اعتباره بديلا جوهرياً، أو تغييراً محورياً عن الخطوط العريضة التى وضعها السادات منذ أنقلاب مايو ١٩٧١، وبمرور الوقت تبددت هذه الآمال والطموحات. إذ استمر شبح الأزمة المجتمعية مخيماً على المجتمع بالرغم من محاولات الإصلاح والتغيير الجزئى والمحدود التى يقوم بها النظام.

ففى خلال السنوات الخمس الأولى من عقد الثمانينيات، انخفضت إيرادات البترول بنسبة ٣٦٪، وأصاب الركود مصادر الدخل الأساسية الأخرى أعنى السياحة وتحويلات العاملين بالخارج وقناة السويس، فمع الانخفاض فى تدفق المهاجرين إلى دول النفط وركود التحويلات، بل وبدء تدفق عكسى للمهاجرين العائدين إلى مصر، واستمرار معدلات التضخم فى الارتفاع، لابد أن نتوقع ميل الأجور الحقيقية فى قطاعى الزراعة والبناء إلى الثبات النسبى أو الانخفاض، وميل معدل البطالة إلى الارتفاع مع

تخلى الحكومة عن التزامها بتعيين الخريجين(٨٣).

كما أقدم نظام الحكم على استباحة مصالح الجماهير الأساسية بتخفيض، وأحياناً رفع، الدعم المقدم للسلع الاستهلاكية والخدمات، وتشير المؤشرات الإحصائية إلى ارتفاع المعدلات السنوية للاسعار إلى الحد الذى يفوق طاقه احتمال الغالبية من المصريين. فإذا اعتبرنا سنة ١٩٨١ هى سنة الأساس فى القيام فإن المعدل كان ٢٦٪ فى السنة الثانية ١٩٨٢، ثم قفز إلى ٩٥٪ فى سنة ١٩٨٤، ثم إلى ١٨٦,٢ فى سنة ١٩٨٧، ثم وصل إلى ٢٢٥٪ فى أبريل ١٩٨٨، وذلك فى الوقت الذى لم تتحرك فيه الأجور إلا ببطء شديد(٨٤)، كانت المحصلة تدهور مستمر فى مستوى معيشة القطاع الأعظم من المصريين أصحاب الدخول المحدودة والثابتة، الأمر الذى أدى إلى مواصلة صعود الاستقطاب الاجتماعى إلى المستويات التى تنتهى فى الغالب بمواقف صراعية حقيقة واسعة النطاق ضد نظام الحكم ومؤسساته القمعية(٨٥).

وزاد من تفاقم تلك الوضعية، تفجر قضايا الفساد واستغلال النفوذ ونهب المال العام، حيث وجهت تم الوساطة والرشاوى واستغلال النفوذ إلى رؤساء وزارة سابقين ووزراء وعدد من المحافظين وكبار المسئولين فى جهاز الدولة. وتبين لنا قضايا ومحاكمات شركات توظيف الأموال جانباً من قضايا الفساد، وتوضح كيف أن سهم التوظيف بما يحمله من فساد وبركة قد تسرب إلى جسد الحكومة والصحافة والتليفزيون والمدعى العام الاشتراكى وكبار المسئولين فى جهاز الدولة، وكبار الدعاة والشيوخ فى المؤسسة الدينية الرسمية(*).

وعلى الرغم من تأكيد الرئيس مبارك على تعميق الديمقراطية السياسية كأحد الأهداف الأساسية لنظام حكمه فقد استمر العمل بقانون الطوارئ، واستمر النظام فى العمل بترسانة القوانين الاستثنائية، وتبلورت بشكل واضح تبعية مصر للولايات المتحدة الأمريكية.

وكانت محصلة استمرار وتفاقم الأزمة الشاملة بكل أبعادها التى طرحناها سلفا، وزيادة حدة الإحباط لدى قطاعات واسعة من المصريين والذين انخرط منهم آعداداً ليست بالقليلة فى أعمال العنف السياسى ضد النظام الحاكم، وتفاقمت أعمال العنف فى بعض محافظات مصر لتصل إلى حد الحرب الأهلية غير المعلنة يتساقط فيها القتلى من أبناء مصر مسلمين ومسيحيين، أهالى ورجال أمن، مع نهاية الثمانينيات وبداية العقد الأخير من القرن العشرين.

هوامش الفصل الثاني

*) راجع ذكره بخصوص اللجوء إلى الإسلام كايديولوجيا للاحتجاج والتمرد والثورة.

١ - أنظر ميشيل كامل، تطور حركة النضال الوطني والاجتماعي في مصر، في : مصر ١٠ سنوات بعد عبد الناصر، دار النديم، بيروت، الطبعة الأولى، أغسطس ١٩٨٠، ص ص ١٥٣- ١٦٥. ص ص١٥٩- ١٥٩.

- ايغور بيليايف وأفغيني بريماكوف، مصر في عهد عبد الناصر، أشرف على تعريبه : عبد الرحمن الخميسي، دار الطليعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، مارس ١٧٥، ص ص ٢٦٥- ٢٦٨.

٢ - راجع التفاصيل الخاصة بصراع القوى السياسية والعسكرية بعد حرب ١٩٦٧، وتنحية قيادة الجيش، المشير عامر ومجموعته : فاروق فهمي، اعترافات شمس بدران ومؤامرة ١٩٦٧، مؤسسة أمون الحديثة، القاهرة، الطبعة الأولى، نوفمبر ١٩٨٩. وأنظر أيضاً :

- محمود حسين، الصراع الطبقي في مصر من ١٩٤٥ إلى ١٩٧٠، ترجمة عباس برى وأحمد واصل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧١، ص ص ٢٧٤- ٢٨٥.

٣ - أنظر :

- ميشيل كامل، تطور حركة النضال الوطني الاجتماعي في مصر، مصدر سابق، ص ١٥٩.

- أحمد عبد الله، الطلبة والسياسة في مصر، ترجمة : اكرام يوسف، دار سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩١، ص ص ١٨٤- ٢٠٧.

*) راجع التحليل الذى قدمه الباحث لبرنامج ٣٠ مارس ١٩٦٨ والظروف المجتمعية التى صدر فى سياقها.

- أنظر : عبد الله محمد حسنين شلبى، العالم الثالث والاختيار الايديولوجى. مصر نموذجاً، دراسة تاريخية بنائية ١٩٥٢- ١٩٧٠. رسالة ماجستير، كلية الآداب جامعة عين شمس، ١٩٨٥. ص ص٥١٨- ٥٢٤.

٤ - محمود حسين، الصراع الطبقي في مصر، مصدر سابق، ص ص ٢٥٠- ٢٧٣.

٥ - جمال مجدى حسنين، البناء الطبقى فى مصر (١٩٥٢- ١٩٧٠)، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٨١، ص ص ١٢١- ١٢٩.

٦ - فؤاد مرسى، هذا الانفتاح الاقتصادى، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت الطبعة الثانية، ١٩٨٠، ص ص ١١٦-١٢٠.

٧ - ايغور بيليايف وأفغيني بريماكوف، مصر في عهد عبد الناصر، مصدر سابق، ص ص٢٦٩- ٢٧٤. وأنظر أيضاً :
Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 107- 108.

- عادل حسين، النهيار بعد عبد الناصر، لماذا؟ جواب جديد لسؤال قديم، في : مركز دراسات الوحدة العربية، مصر والعروبة وثورة يوليو، دار المستقبل العربى، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص ص ٢٤٥- ٢٧٦.

٨ - براجع بخصوص الصراع داخل النخبة الحاكمة في مصر غداة رحيل عبد الناصر :

- محمد حسنين هيكل، وقائع التحقيق سياسى أمام المدعى الاشتراكي، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٣، ص ص ١٦٩- ١٧٠.

- محمد حسنين هيكل، خريف الغضب. قصة بداية ونهاية عصر أنور السادات، غير مبين دار ومكان النشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٣ ص ص ١٠٦- ١١٢.

- محمد عبد السلام الزيات، السادات القناع والحقيقة، كتاب الاهالى رقم ١٨، حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى، القاهرة، فبراير ١٩٨٩، ص ص ١٢٢- ١٤٧.

٩ - محمد عبد السلام الزيات، السادات القناع والحقيقة، مصدر سابق ص ص ١٤٣- ١٤٧.

١٠ - عادل الجيار، سياسات توزيع الدخل فى مصر، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام، القاهرة، ١٩٨٣، ص ص ١٦-١٨.

١١ - عاد غنيم، النموذج المصرى لرأسمالية الدولة التابعة. دراسة فى التغيرات الاقتصادية والطبقية فى مصر ١٩٧٤- ١٩٨٢، دار المستقبل العربى، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٦، ص ص ١٠٧- ١٠٨.

وأنظر أيضاً :

محمد عبد السلام الزيات، السادات القناع والحقيقة مصدر سابق، ص ص ١٢٢-١٤٧.

١٢ - راجع بخصوص الدور الذى قام به المقاول عثمان أحمد عثمان، والمملكة العربية السعودية فى الاعداد والترتيب للقاء

السادات وقيادات الاخوان المسلمين الهاربين فى الخليج و أوروبا :
- عثمان أحمد عثمان، صفحات من تجربتى، المكتب المصرى الحديث، القاهرة، الطبعة الرابعة ٢٥ مايو ١٩٨١، ص ص ٤٠٢- ٤٠٣.
- محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، مصدر سابق، ص ص ٢٦٨- ٢٧١.

١٣- Adel Momein Said Aly and Mongred W. Wenner Modern Islamic Reform mov-enents. The Muslim Btather hood in Contemparary Egypt, The Middle East Journal, Vol 36 No. 3, Sammer 1982 pp. 336- 361. pp. 345- 346.

١٤- عمر التلمسانى، ذكريات لا مذكرات، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨٥، ص ١١٣.
راجع
- نزيه نصيف الايوبى، الدولة المركزية فى مصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٩، ص ص ١٧٩- ١٨٢.
وانظر أيضاً :
- سامية سعيد امام حسنين، الأصول الاجتماعية لنخبة الانفتاح الاقتصادى فى المجتمع المصرى ١٩٧٤- ١٩٨٠. رسالة ماجستير منشورة- كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة ١٩٨٦.

١٥- محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، مصدر سابق، ص ص ١٦٣- ١٦٥.
Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 110- 111.

١٦- راجع تحليل المضمون الذى قامت به الباحثة رباب الحسينى لخطب السادات فى تلك الفترة: رباب الحسينى، موقع الدين فى ايديولوجيا العالم الثالث، دراسة لحالة مصر، مصدر سابق، ص ص ٢١٣- ٢١٦.
وأنظر أيضاً :
- حسن حنفى، الدين والتنمية فى مصر، فى: سعد الدين إبراهيم (المحرر)، مصر فى ربع قرن (١٩٥٢- ١٩٧٧) دراسات فى التنمية والتغير الاجتماعى معهد الانماء العربى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١، ص ص ١٨٧- ١٩٨.
- عبد العليم محمد، الخطاب الساداتى، تحليل الحقل الإيديولوجى للخطاب الساداتى، سلسلة كتاب الأهالى رقم ٢٧، حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى، مصر، أغسطس ١٩٩٠، ص ص ١٣٩- ١٤٤.

١٧- حسن حنفى، الدين والتنمية فى مصر، مصدر سابق ص ص ١٩١- ١٩٦.
وأنظر أيضاً :
- أبو يوسف، المشكلة الطائفية والأوضاع الطبقية فى مصر، فى : لجنة الدفاع عن الثقافة القومية، المشكلة الطائفية فى مصر، مركز البحوث العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٨، ص ص ٥٦- ٧٠.
- رباب الحسينى، موقع الدين فى ايديولوجيا العالم الثالث، دراسة لحالة مصر، مصدر سابق، ص ص ٢٨١- ٢٨٥.
*) كانت هذه التعبيرات كثيرة التداول فى الخطاب السياسى الساداتى لوصف معارضيه.

١٨- أنظر :
- عبد العليم محمد، الخطاب الساداتى، تحليل الحقل الايديولجى للخطاب الساداتى، مصدر سابق، ص ص١٤١- ١٤٣.

١٩- حسن حنفى، الدين والتنمية فى مصر، مصدر سابق، ص ص ١٩١- ١٩٦.

٢٠- حسن حنفى، الدين والثورة فى مصر، الحركات الدينية المعاصرة فى مصر ١٩٥٢- ١٩٨١، الجزء الخامس، مصدر سابق، ص ص١١٥- ١١٧.

٢١- راجع التفاصيل الخاصة بتطور أنتفاضة الطلاب فى عامى ٧١/ ١٩٧٢ و ٧٢/ ١٩٧٣ فى: أحمد عبد الله، الطلبة والسياسة فى مصر، مصدر سابق، ص ص ٢١٢- ٢٤٢ وأنظر أيضاً : حديث السادات فى جريدة الاهرام يومى ٢٥ و٢٦ يناير ١٩٧٢.

٢٢- هذه المصادر متنوعة بعضها لأشخاص كانوا داخل السلطة أو مقربين من النظام أو من رجال أجهزة الأمن المصرية وبعضها لعناصر قيادية من داخل الحركة الأصولية الإسلامية. أنظر :
- محمد عبد السلام الزيات السادات القناع والحقيقة، مصدر سابق، ص ص ٢٩٢- ٢٩٤.
- محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، مصدر سابق، ص ص ٢٩١- ٢٩٩.
- وائل عثمان، أسرار الحركة الطلابية ٦٨- ١٧٥. هندسة القاهرة، سلسلة حزب الله فى مواجهة حزب الشيطان، مطابع مدكور، القاهرة، سلسلة حزب الله فى مواجهة حزب الشيطان، مطابع مدكور، القاهرة، د. ت ص ص ١٠٢- ١٠٦.

- نور السلام، المسلمون فى لعبة اليسار واليمين، الكتاب الثانى فى سلسلة حزب الله فى مواجهة حزب الشيطان، غير مبين دار ومكان وتاريخ النشر، ص ص ١٦- ١٩.
- شهادة اللواء حسن على السيد ثابت مدير أمن أسيوط السابق أمام محكمة أمن الدولة العليا فى جلستى ٢٦ و٢٨ فبراير ١٩٨٣ فى قضية تنظيم الجهاد والشهادة منشورة فى جريدة الاهرام فى ٢٧ / ٢ / ١٩٨٣ و ١ / ٣ / ١٩٨٣ وهى سجل تاريخى عن نشأة ما عرف بالعنف الدينى وتطوره وكيف بدأ بقيام هيئات التدريس فى جامعة أسيوط بإنشاء الأسر الدينية لمقاومة التيار الشيوعى، وتصفية كل عناصر المعارضة اليسارية لمجمل سياسات السادات، ويوضح رجل الأمن كيفية احتضان المسؤلون بالجامعة للأسر الدينية وتزايد عددها وكيف تحولت إلى جماعات دينية، وكيف تم التغاضى عن أنشطتها التى أستخدمت القوة والإرهاب للسيطرة على الجامعة وفرض تصوراتها، واستخدامها بالعنف ضد الطلبة اليساريين واعتدائها على الطلاب المسيحين.
- شهادة المقدم ممدوح كدوانى مفتش مباحث أمن الدولة بأسيوط فى قضية الجهاد أمام محكمة أمن الدولة فى جلسة ٥ / ٣ / ١٩٨٣ المنشورة فى الأهرام فى ٢٦ / ٣ / ١٩٨٣.

حيث يشير إلى سكوت وتغاضى أجهزة الأمن عن أعمال العنف والارهاب التى كانت تقوم بها الجماعات الدينية.
- حسن أبو باشا، مذكرات حسن أبو باشا وزير الداخلية السابق.

٢٣- محمد عبد السلام الزيات، السادات والقناع والحقيقية، مصدر سابق، ص ٢٩٢.

٢٤- المصدر السابق، ص ص ٢٩٣- ٢٩٤. وانظر أيضاً:
- غالى شكرى، الثورة المضادة فى مصر، كتاب الأهالى رقم ١٥، االاهالى، حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى، القاهرة، سبتمبر ١٩٨٧، ص ص ٧٥- ٧٧، ص ص٨٨ - ٨٩.

*) لاحظ المؤرخ عبد العظيم رمضان أن الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التى دفعت الاخوان والجماعات الأصولية الجديدة إلى أحضان السادات وأن الاخوان المسلمين تحالفوا مع إسماعيل صدقى باشا مقابل الحصول على تسهيلات وإطلاق يدهم فى حرية الحركة وكان الثمن المطلوب هو وقوف الاخوان فى وجه الشيوعيين والوفديين واستخدم الاخوان فى عام ١٩٤٦ الوسائل الفاشية ضد الطلبة الوطنين وكان التاريخ يعيد نفسه. أنظر:
- عبد العظيم رمضان، الاخوان المسلمون والتنظيم السرى، مصدر سابق، ص ص ٦٠- ٨٤.

٢٥- غالى شكرى، الثورة المضادة فى مصر، مصدر سابق، ص ١٢١.

*) عقد أول معسكر إسلامى للطلاب في كلية الطب جامعة القاهرة فى صيف ٧٠ / ١٩٧١، وفى العام التالى ٧١ / ١٩٧٢ أقامت جامعة القاهرة أول معسكر إسلامى على مستوى الجامعة، ثم عمت الفكرة فى باقى الجامعات. وقد أتيح لى فرصة الاشتراك فى المعسكر الإسلامى لجامعة عين شمس فى صيف العام الدراسى ٧٥ / ١٩٧٦ أثناء الدراسة فى مرحلة الليسانس بكلية التربية عين شمس. وكانت هذه المعسكرات تعتبر احياء للمعسكرات الصيفية التى كان يعقدها الشباب الاخوان المسلمين قبل حل الجماعة ١٩٥٤. وكانت بمثابة مدرسة لإعداد كادر المستقبل للحركة الإسلامية، فالبرنامج اليومى فى المعسكر كانمحاولة لخلق مجتمع إسلامى يتأسس على إرادة المفاصلة مع المجتمع الكبير خارج المعسكر فى الوقت الذى يحاول فيه العودة إلى المجتمع الإسلامى الأول، النموذج الفاضل والأسطورى. كان يومنا فى المعسكر يبدأ قبل صلاة الفجر بساعة على الأقل وبعد الصلاة تعقد حلقات حفظ وترتيل القرآن ثم طابور الرياضة والذى ظهر فيه ما عرف بالشورت الشرعى، وأثناء تناول الطعام كان قطاع كبير من أعضاء المعسكرات يرفضون تناول طعامهم على الموائد ويصرون على أفتراش الأرض وتقطيع الخبز وجعله طعاما جماعياً ويرفضون استخدام أدوات المائدة بحجة أن النبى لم يستخدمها، وكان هناك نظام صارم لمتابعة أداء الصلاة ومراقبة سلوك الأعضاء، فالراديو لم يكن مسموحاً به وقيل لنا أنه فتنة وكان الدعاة يحاضروننا فى القضايا الدينية والمجتمعية وممنوع إقامة حوار مباشر مع المحاضر حتى لا تثير الجدل لأنه فتنة ومدعاة للفرقة، وكان هؤلاء الدعاة يقدمون حلولاً إسلامية للمشكلات التى يعانى منها المجتمع المصرى. وأذكر أننى بعد مرور أربعة أيام فقط تم إخراجى من المعسكر بحجة عدم التزامى بقواعده وتمردى على هذه القواعد.
- راجع أيضاً بخصوص المعسكرات الإسلامية فى الجامعات المصرية:
- بدر محمد بدر، الجماعة الإسلامية فى جامعات مصر، حقائق ووثائق، غير مبين دار النشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٩، ص ص ١١- ١٤.

٢٦- راجع بخصوص أحداث الفتنة الطائفية ضاحية الخانكة وانعكاساتها على المجتمع المصرى:
- جمال بدوى، الفتنة الطائفية فى مصر، جذورها وأسبابها، المركزى العربى للنشر، القاهرة..
- ميلاد حنا، نعم أقباط ولكن أيضاً مصريون، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٨٢.

- طارق البشرى، المسلمون والاقباط فى إطار الجماعة الوطنية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٠.
- غالى شكرى، الاقباط فى وطن متغير، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩١. حيث يورد المؤلف ملحقاً وثائقياً لتقرير لجنة تقصى الحقائق البرلمانية عام ١٩٧٢ فى حوادث الفتنة فى الخانكة ص ص ٢١٠- ٢٣٨.

Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp.4 1- 42.

٢٧- Ibid. pp. 112-113

٢٨- Ibid. pp. 112-113

وراجع أيضاً :
- أحمد عبد الله، الطلبة والسياسة فى مصر، مصدر سابق، ص ص ٢١٢- ٢٤٢.

٢٩- غالى شكرى، الثورة المضادة فى مصر، مصدر سابق، ص ص ١٦٩- ١٧٠.

٣٠- راجع : محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، مصدر سابق، ص ص ١٣٦- ١٤٥.
- حيث يؤكد أن النظام خاض حرب أكتوبر ١٩٧٣ مضطراً. وأيضاً فى حوار هيكل مع صلاح عيسى «السياسة التى خذلت السلاح فى حرب أكتوبر»، صلاح عيسى، مثقفون وعسكر، مراجعات وتجارب عن حالة المثقفين في ظل حكم عبد الناصر والسادات، مكتبة مدبولى، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٦، ص ص ٦٧٧- ٧٠٤ وأنظر أيضاً ما جاء فى مذكرات حافظ إسماعيل مستشار السادات للأمن القومى فى ذلك الوقت «أمن مصر القومى في عصر التحديات»، الحلقة العاشرة فى جريدة الأهرام ١٣ أكتوبر ١٩٨٧، ص ١٣ والتى نشرها أنظر :
- محمد حافظ إسماعيل، أمن مصر القومى فى عصر التحديات، مركز الاهرام للترجمة والنشر، مؤسسة الاهرام، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٧، حيث يؤكد فى هذه المذكرات أن الهدف الرئيسى لحرب اكتوبر كان فتح الطريق أمام التسوية السلمية التى تتحقق بمشاركة فعالة من جانب الولايات المتحدة الامريكية.
- وأنظر أيضاً :
- عادل غنيم، النموذج المصرى لراسمالية الدولة التابعة، مصدر سابق، ص ص ١٠٧- ١٠٨.

٣١- أنظر : جودة عبد الخالق، التعريف بالانفتاح وتطوره. فى : جوده عبد الخالق (محرر)، الانفتاح : الجذور والحصاد والمستقبل، المركز القومى للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٢، ص ص ٢٣- ٦٩.

Raymond Hinnebusch, Egyptian Politics Under Sadut, New York, Cambridge University press 1985 pp. 30- 35.

*) الرئيس محمد أنور السادات، ورقة أكتوبر، هيئة الاستعلامات، القاهرة، أبريل ١٩٧٤. وانظر أيضاً:
- جوده عبد الخالق مصدر سابق، ص ص ٢٧- ٢٨.

٣٢- راجع سلسلة القوانين والتشريعات الى استهدفت إجراء التحول الهيكلى فى بنية الاقتصاد المصرى فى : جودة عبد الخالق، أهم دلالات سياسة الانفتاح الاقتصادى بالنسبة للتحولات الهيكلية فى الاقتصاد المصرى فى ربع قرن، بحوث ومناقشات، المؤتمر العلمى السنوى الثالث للاقتصاديين المصريين، القاهرة ٢٣- ٢٥ مارس ١٩٧٨ ص ص ٣٦٨- ٣٧١.

٣٣- Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 114.

٣٤- Ibid. pp. 114.

٣٥- عادل حسين، الانهيار بعد عبد الناصر. لماذا؟ جواب جديد لسؤال قديم، مصدر سابق، ص ص ٢٥٠- ٢٥٢.

٣٦- عادل غنيم، النموذج المصرى لرأسمالية الدولة التابعة، مصدر سابق، ص ص ١٣٩- ١٤٦ وأنظر أيضاً :

٣٧- Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 114.
- رمزى زكى، التضخم وأحوال كاسبى الاجور، فى الانفتاح الجذور... مصدر سابق، ص ص٣٨٣- ٤١٢.

٣٨- بنت هانسن وسمير رضوان، العمل والعدل الاجتماعى فى مصر فى الثمانينات. دراسة فى سوق العمل «المستقبل العربى»، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٣، ص ص ١١٣- ١٢٦، ص ص ١٢٧- ١٤٢.

٣٩- رمزى زكى، التضخم وأحوال كاسبى الاجور، مصدر سابق، ص ص ٣٧٣-٣٧٤.
وأنظر أيضاً :
- عادل حسين، صندوق النقد الدولى والانفتاح، فى : الانفتاج الجذور...، مصدر سابق، ص ٢٦٤.

٤٠- كريمة كريم، توزيع الدخل والدعم فى الانفتاح. الجذور... مصدر سابق، ص ص ٣١٩ - ٣٢٤.

وانظر أيضاً رمزى زكي، التضخم وأحوال كاسبى الأجور، مصدر سابق، ص ص ٣٧٧- ٣٧٨.

٤١- بنت هانسن وسمير رضوان، العمل والعدل الاجتماعي، مصدر سابق، ص ص ١٨٨- ١٢٣ وأنظر أيضاً:
- رمزى زكي، التضخم وأحوال كاسبى الأجور، مصدر سابق، ص ص ٢٨٢- ٢٨٥.
- فؤاد مرسي، هذا الانفتاح الاقتصادى، مصدر سابق، ص ص ٢٦٧- ٢٦٩.
- جلال أمين، الاقتصاد والسياسة والمجتمع فى عصر الانفتاح، مكتبة مدبولي، القاهرة.

٤٢- راجع البيانات الخاصة بتدنى مستويات اشباع الحاجات الأساسية للغالبية من سكان الحضر والريف فى المجتمع المصرى خلال السبعينات فى:
- بنت هانسن وسمير رضوان، العمل والعدل الاجتماعي، مصدر سابق، ص ص ١٧٠- ١٨٨، ص ص ١٩٦- ٢٠٥.

٤٣- مشيل كامل، تطور حركة النضال الوطني والاجتماعي فى مصر، مصدر سابق، ص ص ١٦٠- ١٦١.

٤٤- المصدر السابق، ص ١٦٢.

٤٥- المصدر السابق، ص ١٦٢ وأنظر أيضاً:
- علي ليلة وقدرى حفني وآخرون، العنف التلقائى الجماهيرى في المجتمع المصرى، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، يوليو ١٩٦٧.

٤٦- Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 116.

وانظر أيضاً
- ميلاد حنا، نعم اقباط ولكن أيضاً مصريون، مصدر سابق.
- محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، مصدر سابق، ص ص٤٤٥- ٤٤٧.
- غالي شكرى، الثورة المضادة فى مصر، مصدر سابق، ص ص ٣١٣ - ٣١٤.

Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 116.

٤٧- محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، مصدر سابق، ص ص ٤٤٨ - ٤٥٠ وأنظر أيضاً :
- سميرة بحر، الأقباط فى الحياة السياسية المصرية، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٤، ص ص ١٥٦- ١٥٨.
- نبيل عبد الفتاح، المصحف والسيف. صراع الدين والدولة فى مصر، مصدر سابق، ص ص ٢١٥- ٢٢٧.
- غالي شكرى، الثورة المضادة فى مصر، مصدر سابق، ص ٣١٤.

*) راجع قرارات مجمع الآباء كهنة الكنائس القبطية المصرية وأعضاء المجلس الملى، ورؤساء وأعضاء الجمعيات والهيئات القبطية وأعضاء مجالس الكنائس وممثلوا قطاعات الشعب القبطى من هيئات التدريس الجامعى والأطباء والمحامين والمحاسبين والمهندسين والمعلمين وأرباب المهن التجارية والعاملين فى مختلف المصالح الحكومية والقطاع العام، وذلك فى المؤتمر المنعقد بالبطريركية بمدينة الاسكندرية بتاريخ ١٧ يناير من عام ١٩٧٧، لبحث المسائل القبطية العامة. وقد حضر البابا شنودة الثالث جلسة الاجتماع التمهيدى الأول للمؤتمر. أنظر وثيقة المؤتمر التى أوردها نبيل عبد الفتاح ضمن ملاحق كتاب المصحف والسيف، صراع الدين والدولة فى مصر، ص ص ٢١٥- ٢٢٧.

٤٨- أنظر عادل حسين، صندوق النقد الدولى والانفتاح، فى: الانفتاح الجذور والحصاد والمستقبل، مصدر سابق، ص ص ٢٤٧- ٣١٦.
- عادل حسين، الاقتصاد المصرى من الاستقلال إلى التبعية ١٩٧٤- ١٩٧٩، الجزء الثانى، دار الكلمة- دار الوحدة، بيروت ١٩٨١. ص ص ٢٢٠- ٢٤٠.

٤٩- محمد حسنين هيكل، وفائق تحقيق سياسى أمام المدعى الاشتراكى، مصدر سابق، ص ص ٢٤٨- ٢٤٩. وأنظر أيضاً:
- ميشيل كامل، تطور حركة النضال الوطنى فى مصر، مصدر سابق، ص ص ١٦٢- ١٦٣.

٥٠- راجع خطاب السادات فى الجلسة الافتتاحية لدور الانعقاد التشريعى الثانى لمجلس الشعب المصرى فى ٩ نوفمبر ١٩٧٧ والمنشور بجريدة الاهرام فى ١٠ نوفمبر ١٩٧٧.
*) التشديد من عند الكاتب.

٥١- راجع تحقيقات جريدتى الأهرام والأخبار لتغطية زيارة الشيخ عبد الحليم محمود شيخ الجامع الأزهر إلى الولايات المتحدة الاميريكية للمرة الأولى ولقاءاته مع المسؤلين الأمريكيين خلال الفترة من ٩ ديسمبر ١٩٧٧ إلى ١٢ ديسمبر ١٩٧٧. وأنظر أيضاً:
- غالى شكرى، الثورة المضادة فى مصر، مصدر سابق، ص ص ٣١٦- ٣١٧.

٥٢- حسن نافعة، الإدارة السياسية لأزمة التحول من نظام الحزب الواحد إلى نظام تعدد الاحزاب فى مصر، المؤتمر السنوى

الأول للبحوث السياسية فى مصر، مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة ٥- ٩ ديسمبر ١٩٨٧، ص ص١٦- ١٧.

٥٣- غالى شكرى، الثورة المضادة فى مصر، مصدر سابق، ص ص ٣١٦- ٣١٧، وأنظر أيضاً:

- نبيل عبد الفتاح، المصحف والسيف. صراع الدين والدولة فى مصر، مصدر سابق، ص ١٠٢.
- محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، مصدر سابق، ص ٤٥٠.

٥٤- راجع بخصوص موقف الاخوان المسلمين من أحداث يناير ١٩٧٧:

- صلاح شادى، افتتاحية مجلة الدعوة، عدد فبراير ١٩٧٧ وأنظر أيضاً:

Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 117 - 118.

٥٥- Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 118.

وأنظر أيضاً:

- سعد الدين إبراهيم، مصر تراجع نفسها، مصدر سابق، ص ص ٢٢٥ - ٢٢٦.

٥٦- عادل غنيم، النموذج المصرى لرأسمالية الدولة التابعة، مصدر سابق، ص ص ١١- ١٢ وأنظر أيضاً:

- إبراهيم العيسوى، فى إصلاح ما أفسده الانفتاح، كتاب الأهالى، حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى، القاهرة، أكتوبر ١٩٨٤، ص ص ١١٩- ١٢٥.
- مراد وهبه، اتجاهات ندوة سياسة الانفتاح الاقتصادى والنظام الاجتماعي، الطليعة، كتاب غير دورى، أكتوبر ١٩٨٤.

٥٧- بدر عقل، توظيف الفساد، مصدر سابق، ص ص ٥٧- ٦٠ وأنظر أيضا:

Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 119 - 120.

*) رجع ثانياً فى هذا الفصل وأنظر أيضاً:

- منى مكرم عبيد، دور حزب الوفد الجديد فى إطار المعارضة السياسية، المؤتمر السنوى الأول للبحوث السياسية فى مصر، مصدر سابق ص ٢١.

٥٨- Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 120.

وراجع الوثائق الايديولوجية لنظام السادات عدا خطبة وأحاديثه:

- ورقة أكتوبر ٨ أبريل ١٩٧٤.
- ورقة تطوير الاتحاد الاشتراكى العربى ٩ أغسطس ١٩٧٤.
- إشتراكيتنا الديمقراطية، ايديولوجية ثورة مايو ١٩٧١، إعداد صوفى حسن أبو طالب، مطبعة جامعة القاهرة والكتاب الجامعي، القاهرة، ١٩٧٨.

وأنظر أيضاً:

- مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام، الديمقراطية فى مصر، ربع قرن بعد ثورة يوليو، الاهرام، القاهرة، يوليو ١٩٧٧، ص ص ٧٣- ١١١.

٥٩- Abdal - Moneim Said Aly and Manfred W. Wenner, Modern Islamic Reform Movements: The Muslim Brother hood in Cantemporary Egypt., Op. Cit., pp. 344- 346.

- وأنظر أيضاً: عمر التلمسانى، أيامى مع السادات، دار الاعتصام، القاهرة ١٩٨٤، ص ص ١٥- ١٦.

*) أنظر الفصل السابع، المشروع المجتمعى للتيار الجهادى- المحتوى السياسى.

Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 114- 120.

*) راجع المحاور التى رصدناها لتحرك الاخوان المسلمين كجماعة سياسية منظمة وغير شرعية فى الفصل الثالث. ص ص١٢٢ - ١٣١.

٦٠- محمد سيد أحمد، مستقبل النظام الحزبى في مصر، دار المستقبل العربى، القاهرة ١٩٨٤، ص ٩٢. وانظر أيضاً:

- منى مكرم عبيد، دور حزب الوفد الجديد فى إطار المعارضة السياسية، مصدر سابق، ص ٢١.

٦١- Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 120- 121.

٦٢- وهى المحاولة التى قام بها حزب التحرير الإسلامى والمعروف بجماعة الفنية العسكرية. أنظر الفصل الخامس، خريطة القوى الإسلامية السياسية فى مصر، ص ص

٦٣ Lauis J. Cantari, Religious and Politics in Egypt, Op. Cit., pp. 84- 86.

وأنظر أيضاً:

طارق المهدوى ، الاخوان المسلمون على مذبح المناورة، مصدر سابق، ص ص ١٤٦- ١٥٠.

٦٤- علي الدين هلال، المشكلة البنائية في النظام السياسي المصرى، في: على الدين هلال (المحرر)، التطور الديمقراطى فى مصر. قضايا ومناقشات، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة ١٩٨٦، ص ص ١٣٣ - ١٤٠.

٦٥- راجع برنامج حزب الوفد الجدي في: علي الدين هلال (اشراف)، انتخابات مجلس الشعب ١٩٨٤، دراسة وتحليل، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام، القاهرة ١٩٨٦، ص ص ٣٦- ٣٨.

٦٦- أنظر:

- كارم يحيى، الاخوان المسلمون والصراع العربى الإسرائيلى فى السبعينيات، الطليعة، عدد ابريل- يوليو ١٩٨٥. ص ص ١٣٠- ١٣٤.
- عمر التلمساني، الطريق إلى القدس، افتتاحية مجلة الدعوة، العدد٣٧، يونيو ١٩٧٩.
- عمر التلمساني، أيامي مع السادات، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨٤، ص ص ١٥- ١٦.

Raymond A. Hinnrbusch, Egyptian Politics Under Sadat, Op. Cit., pp. 201- 202.

٦٧- Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 114.

٦٨- راجع الفصل الخامس، فى القسم الخاص بخريطة القوى الإسلامية السياسية، ص ص

٦٩- أنور السادات، البحث عن الذات، المكتب المصرى الحديث، القاهرة، ١٩٧٩، ص ص ٣٣- ٣٥ وأنظر أيضاً:

Gabrial R. W. Islam and Politics in Egypt 1952- 1980,
Middle Estern Studies, Vol. 18, No. 18, No. 2, April 1982 P. 145.

Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 122.

٧٠- راجع: عادل حسين، الاقتصاد المصرى، من الاستقلال إلى التبعية، الجزء الثانى، مصدر سابق، وأنظر أيضاً:

- محمد إبراهيم كامل، السلام الضائع في كامب ديفيد، كتاب الاهالى رقم ١٢، حزب التجمع الوطنى الوحدوى القدمى، القاهرة، عدد يناير ١٩٨٧.

٧١- على الدين هلال وآخرون، الانتخابات البرلمانية فى مصر من سعد زغلول إلى حسنى مبارك، فى: على الدين هلال (المحرر)، التطور الديمقراطى فى مصر، مصدر سابق، ص ص ٢٦٨ - ٢٧١.

Nadia Ramsis Fatah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit pp. 122- 123.

٧٢- عمر التلمساني، أيامي مع السادات، مصدر سابق، ص ص ١٥- ١٦ وأنظر أيضاً:

Abdal - Moneim Said Aly and Manfred W. Wenner, Modern Islamic Reform Movements: The Muslim Brother hood in Cantemporary Egypt., Op. Cit., pp. 344- 346.
Derek Howood, Egypt: Politics and Society 1945- 1981,
George Allen & Unwin Publishers Ltd. Sydney, 1982 pp. 116 - 117.

وأنظر أيضاً: - جيلز كيبل. النبي والفرعون، مصدر سابق، ص ص ١٤٦- ١٥١

: عمر التلمساني: ذكريات لا مذكرا، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨٥ ص ص ١١٦، ص ١٢٩، ص ١٦٧، ص ٢١١.

٧٣- أنظر:

- ميشيل كامل كامل، تطور حركة النضال الوطنى الاجتماعى فى مصر، مصدر سابق ص ص ١٦٣- ١٦٥.
- محمد حسنين هيكل، وقائع تحقيق سياسى، مصدر سابق، ص ص ١٥- ١٦.
- محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، مصدر سابق، ص ص ٣١٣- ٣١٦، ص ص ٤٠٣- ٤٠٥، ص ص ٤١٧- ٤٢٠:

*) كان من نتيجة المصادمات الطائفية التى بدأت في ١٧ / ٦ / ١٩٨١، فى الزاوية الحمراء قتل ١٧ سبعة عشر مصرياً وجرح ١١٢ مصرياً، ونهب وتدمير ١٧١ محلاً تجارياً أغلبها ملوك لافراد مسيحيين من أهل مصر، راجع ملخصاً لوقائع أحداث الزاوية الحمراء فى مجلة الدعوة، العدد ٦٣ يوليو ١٩٨١، وأنظر أيضاً:

- جمال بدوى، التفنة الطائفية فى مصر، المركز العربى للصحافة والنشر، القاهرة د.ت.

٧٤- محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، مصدر سابق، ص ص ٤٧- ٢٧٤، وراجع أيضاً خطاب السادات فى ٥ سبتمبر ١٩٨١ أمام مجلس الشعب.

٧٥- راجع البيانات والمؤشرات الإحصائية الخاصة بنمو هذه القطاعات الريفية فى مقابل تخلف وتضاؤل اسهام كل من قطاعى الزراعة والصناعة فى الدخل القومى:

- محيا زيتون، النمو الاقتصادى و نمطه، في: جوده عبد الخالق (المحرر)، الانفتاح الجذور والحصاد والمستقبل، مصدر

سابق، ص ص ١٢٦- ١٤٥ وأنظر أيضاً كتاب عادل حسين، الاقتصاد المصرى من الاستقلال إلى التبعية ٧٤- ١٩٧٩، الجزئين الأول والثانى، مصدر سابق، حيث يعد وثيقة غاية فى الاهمية فى الكشف عن العمليات والآليات التى تم خلالها تدويل الاقتصاد المصرى وادماجه فى النظام الرأسمالى العالمى.

*) كانت جملة الديون الخارجية المستحق على مصر فى عام ١٩٧٠ تصل إلى ١٦٣٩ مليون دولار وفى عام ١٩٨١ بلغت الديون الخارجية ١٨٠٨٦ مليون دولار بمعدل زيادة سنوى قدر بحوالى ٣١٪ كما قدرت قيمة سداد فوائد هذه الديون بحوالى ٢٠٠٠ مليون دولار كل سنة تدفعها الخزينة المصرية ابتداء من عام ١٩٨٣ وهو مبلغ كان يلتهم دخل مصر من قناة السويس البترول وهم اثنان من أهم مصادر مصر فى الحصول على النقد الأجنبى أنظر:

- رمزى زكى، الديون الخارجية فى الانفتاح الجذور... مصدر سابق، ص ص ١٦٥- ٢١٠.
- عادل حسين، الاقتصاد المصرى من الاستقلال إلى التبعية، مصدر سابق، ص ص ٤٣- ٤٨، ٥١- ٦٢.

٧٦- كريمة كريم، توزيع الدخل والدعم، فى الانفتاح، مصدر سابق، ص ص ٣١٩- ٣٥٤.

٧٧- رمزى زكى، التضخم وأحوال كاسبى الأجور، فى الانفتاح، مصدر سابق، ص ص ٣٦٣- ٤١٢.

٧٨- راج ضمن أعمال لجنة التدرة الاجتماعى فى مشروع المسح الشامل للمجتمع المصرى الدراستين اللتين أعدتهما حول تطور توزيع فرص الحياة فى المجتمع المصرى تحليل مقارن ١٩٥٢- ١٩٨٠، والثانية حول التحولات الطبقية فى السبعينيات.

- أنظر: المجلد الخاص بلجنة التدرج الاجتماعى ..المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، المسح الاجتماعى الشامل للمجتمع المصرى ١٩٥٢- ١٩٨٠، القاهرة، ١٩٨٥.

٧٩- راجع الدراسة البالغة الأهمية التى التى قام بها سمير نعيم حول أثر التغيرات البنائية على اتساق القيم فى المجتمع المصرى فى السبعينيات والدراسة الأخرى التى أشرف عليها وقام بها تلميذه أحمد أنور والتى أعتمدت نتائجها على دراسة امبريقية لشرائح طبقية متباينة داخل المجتمع المصرى. أنظر:

- سمير نعيم، أثر التغيرات البنائية على انساق القيم الاجتماعية فى المجتمع المصرى، مصدر سابق، ص ص١١٣- ١٣٠.
- أحمد أنور. أنساق القيم الاجتماعية وتأثرها بالتغيرات الاقتصادية والاجتماعية. دراسة لحالة مصر فى الستينيات والسبعينيات، رسالة ماجستير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٩٢.

*) راجع عبد الباسط عبد المعطى، الاعلام وتزييف الوعى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٧٩ وجلال أمين، نحو تفسير جديد للأزمة الاقتصادية، مصدر سابق، ص ص ٥٦- ٦١، عبد القادر شهيب، جنون الاستهلاك، روز اليوسف فى ١٢/٥/١٩٦٧.

*) راجع أسباب الحكم فى قضية تنظيم الجهاد، إعداد وتقديم عبد العزيز الشرقاوى المحامى، الطبعة الأولى، ١٩٨٥.

٨٠- راجع:

- فؤاد زكريا، العرب والنموذج المعاصر للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، مايو ١٩٨٠.
- جلال أمين، نحو تفسير جديد لأزمة الاقتصاد والمجتمع فى مصر، مكتبة مدبولى القاهرة، ١٩٨٩.

٨١- راجع: على الدين هلال (المحرر)، التطور الديمقراطى فى مصر، قضايا ومناقشات، مصدر سابق، ص ص ٢٦٤- ٢٧٠.

٨٢- حسنين توفيق، ظاهرة العنف السياسى فى مصر دراسة كمية/ تحليلية/ مقارنة ١٩٥٢- ١٩٨٧، ١٩٥٢- ١٩٨٧، بحث مقدم إلى المؤتمر السنوى الأول للبحوث السياسية فى مصر، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٥-٩ ديسمبر ١٩٨٧.

٨٣- حسن نافعة، ملاحظات حول انتخابات ١٩٨٤، فى: التطور الديمقراطى، مصدر سابق، ص ص٣٦- ٣٧.

٨٤- رمزى زكى، التضخم وأحوال كاسبى الأجور، مصدر سابق، ص ص ٣٦٣- ٤١٢.

٨٥- جلال أمين، الدعم والتفاوت والدخول، فى الانفتاح، مصدر سابق، ص ص ٣٥٥- ٣٦٢.

الفصل الثالث
التيارات والجماعات الفاعلة
فى الحركة الإسلامية المعاصرة
فى مصر

أولاً : تمهيد

تبين لنا من التحليل أن السياسات التى انتهجها النظام الحاكم فى مصر لإقرار التحولات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وإعادة تكييف ما أسميناه بالمزاج الجماهيرى العام لأهل مصر بحفر قنوات وعى جديدة، تضليلاً وتزييفاً لوعيهم، ثم تحريفاً للصراع الاجتماعى وجرفه بعيداً عن مساره الطبيعى، كان من شأن ذلك على نحو ما رأينا، أن يُهيئ المُناخ الملائم لبزوغ وتصاعد الحركة الأصولية الإسلامية كحركة اجتماعية سياسية، قام النظام الحاكم فى البداية بدور القابلة والحاضنة لها، ثم أصبح للحركة فيما بعد ديناميياتها الخاصة وآلياتها الذاتية للنمو والتطور كحركة فاعلة ومؤثرة فى الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية داخل المجتمع المصرى.

ولقد تراوحت التيارات والتنظيمات التى شكلت مُجْمَل الحركة الأصولية الإسلامية فى مصر ما بين اعتزال المجتمع وهجره بتشغيل إرادة المفاصلة على مستوياتها الشعورية والكاملة، وبين التمرد على النظام والمجتمع وإعلان الثورة أملاً فى قلب النظام وتصفيته وتغيير المجتمع تغييراً جذرياً. وفى حين اتجهت قطاعات وتيارات من الحركة الأصولية الإسلامية إلى المشاركة السياسية والاقتصادية فى ظل النظام القائم أملاً فى تحويله بالقانون والتشريع أو الهيمنة على اقتصادياته، نجد قطاعات أخرى اتجهت من خلال المراجعات الفكرية إلى إحياء فكر الإصلاح والتجديد الدينى الذى بدأ مع الأفغانى ومحمد عبده. لقد واكبت كل هذه التغييرات العديد من الممارسات والمواقف الفكرية التي ولدت بدورها أشكالاً من التحدى والمواجهة وردود الأفعال والاستجابات المختلفة، أولاً، داخل معركة الأصولية ذاتها بتياراتها المتعددة، وثانياً، بين الحركة الأصولية فى مُجْملها، من ناحية، ونظام الحكم والقوى السياسية ذات الشكل العلمانى من ناحية أخرى، خاصة وأن الحركة الأصولية الإسلامية السياسية، على تعدد تياراتها وتنظيماتها قدمت مشروعها لإعادة بناء المجتمع والدولة فى مصر.

أولاً: خريطة القوى الإسلامية السياسية المصرية المعاصرة: التيارات والتنظيمات.

يكشف تأمل واقع الحركة الأصولية الإسلامية السياسية فى المجتمع المصرى عن أنها فى تبلورها فى السنوات الأخيرة قد توزعت بين قطاعين أساسيين:

- **القطاع الأول**: وهو قطاع مُنظم ومُسيس داخل الحركة. وبإمكاننا أن نرصد داخل هذا القطاع ستَ قُوى أساسية نُجملها على النحو التالى:

١ - المؤسسة الأصولية الإسلامية الرسمية، وأعنى بها الأزهر ورجاله.

٢ - أصحاب الاتجاهات والميول الإسلامية السياسية داخل الأحزاب السياسية المصرية.

٣ - جماعة الاخوان المسلمين، وأعنى بهم بالتحديد الحرس القديم من كوادر الجماعة بعد عودتهم إلى ساحة السياسة المصرية منذ مطلع السبعينيات.

٤ - الجماعات الإسلامية داخل الجامعات المصرية.

٥ - الجماعات الإسلامية الراديكالية أو ما أصطلح على تسميته بالجماعات الإسلامية المسلحة أو الجماعات الاقتحامية أو تنظيمات العنف الدينى أو التيار الجهادى.

٦ - جماعات الإسلام الثروى، وأعنى بهم التجسيد الاقتصادى لظاهرة المَدّ الأصولى الإسلامى فى مصر.

- **القطاع الثانى**: وهو قطاع مُسيس وغير مُنظم، ويَضُم هذا القطاع قطاع الدُعاة والشيوخ والأئمة نُقاد الدولة والمجتمع، والداعين إلى تطبيق الشريعة الإسلامية والالتزام بها كنظام ضابط لإيقاع الحياة فى كافة مستوياتها. كما يَضُم هذا القطاع أيضاً، المفكرين أصحاب المشاريع الفكرية للنهضة والتى تتأسس على الإبداع الذاتى للعرب والمسلمين، والتأليف الحضارى الخلاق بين الموروث والوافد، ووصل ما انقطع من عناصر الاستنارة والعقلانية فى تراثنا العربى والإسلامى، وجهود الإصلاح والنهضة التى بدأت مع الأفغانى ومحمد عبده منذ نهاية القرن الماضى وبداية هذا القرن.

ولقد سبق لنا ونحن بصدد تحديد معالم خريطة القوى الإسلامية السياسية فى العالم العربى، أن رصدنا المحاور الأساسية لحركة الإخوان المسلمين خلال السبعينيات والثمانينيات، كما تناولنا بالتوضيح الدور الهام الذى ينهض به الشيوخ وأئمة المساجد فى الحضر، لذلك سوف يقتصرعرضنا هنا فقط على القوى الأخرى التى لم نعرض لها قبلاً. وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه القوى وكما ذكرت قبلاً تتباين فيما بينها من حيث نظريتها التغييرية وفى ترتيب أولويات التغيير ومواضعه، كما تتباين فى نوعية الوسائل والطرق التى تتوسلها لتحقق التغيير المنشود. وفيما يلى نعرض بالتحليل القوى التى حددناها سلفاً.

أ – المؤسسة الأصولية الإسلامية الرسمية :

وأعنى هنا الدور السياسى للأزهر ورجاله الذين يعملون ويمارسون تأثيرهم من خلال مؤسسة الأزهر ، ووزارة الأوقاف والمجلس الأعلى للشئون الإسلامية والمجلس الأعلى للطرق الصوفية وجمعيات الشبان المسلمين والمساجد ومطبوعات الأزهر ودورياته والمنابر الأسبوعية اليومية فى الصفحات الدينية بالصحف القومية ، والبرامج الدينية بالإذاعة والتليفزيون ومؤسسات الأزهر التعليمية . وهذه المؤسسة الرسمية فى مجملها تُنصِّب من نفسها الحامى والقيم الرسمى على القيم والممارسات الإسلامية . وتدعو لكى تتمشى الممارسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية. . . ، وسائر مناحى الحياة ، مع روح الإسلام . وينادى رجالها بتطبيق الشريعة الإسلامية ، والإسراع بعملية أسلمة المجتمع ، غير أن ما يجب الالتفات إليه هنا ، هو أن دور هذه المؤسسة يتم تعيين حدوده وآفاقه من قبل جهاز الدولة بحيث يكون هذا الدور بأبعاده المتعددة ، استجابة لمطالب النظام الحاكم ، مُبرراً سياساته ومُضيفاً عليها المشروعية الدينية .

وخلال فترة حكم الرئيس السادات ، أضفى رجال الأزهر وشيوخه طابعاً دينياً على الخلاف السياسى . فاستخدما سلاح التكفير والإلحاد بكفاءة عالية وقسموا القوى الاجتماعية والسياسية وفقاً لمنظور دينى ، إلى مؤمنين ومتطرفين وملاحدة . وانخرطوا فى البداية فى صراع مع قوى اليسار المصرى ودمغوه بالإلحاد والكفر (١) . ثم انخرطوا فى صراع آخر مع القوى الإسلامية السياسية المعارضة لنظام الحكم مفندين لفكرهم ، ومنتقدين لممارساتهم ، ومعلنين أن هذه القوى بعيدة تماماً عن روح الإسلام وجوهره ، وأنهم وحدهم ، أى رجال وشيوخ الأزهر ، وبحكم تخصصهم المهنى ، هم المعنيون ، دون غيرهم ، بالتحدث باسم الإسلام ، وأن حق الاجتهاد والفتوى حكر عليهم ، وهم بذلك يفرضون سياجاً كهنوتياً حول أنفسهم ليبعدوا غيرهم عن مهمة الاجتهاد والفتوى (٢) .

كما سعت مؤسسة الأزهر إلى تبرير سياسات السادات الخارجية ومحاولة اكسابها شرعية دينية ، إذ تمت المصادقة من قبل الأزهر على رحلة السادات إلى القدس ، على اعتبار أن هذه الرحلة ستقود إلى استرداد المدينة المقدسة ، وأن معاهدة السلام المصرية / الإسرائيلية شبيهة بتلك المعاهدة التى عقدها النبى محمد مع أعدائه من اليهود . وأوضح شيخ الأزهر وقتها أن القائد «الرئيس المؤمن» ، هو وحده المُفوض لتحديد وتقرير مسائل الحرب والسلام . ومن ذلك الوقت أعلنت مشيخة الأزهر أن العدو الرئيسى للإسلام والمسلمين هو الشيعة وليست إسرائيل (٣) .

ب - أصحاب الميول والاتجاهات الإسلامية السياسية داخل الأحزاب المصرية:

وبإمكاننا أن نرصد هذه الاتجاهات داخل كل الأحزاب المصرية الشرعية سواء كانت في الحكم أو المعارضة. وهي تتباين فيما بينها من ناحية الاستخدام والتوظيف السياسي للإسلام كأداة لترسيخ الوضع الراهن أو تأسيس التغيير، كما يختلف أيضاً في مفهومها للبديل الإسلامي. وسوف نميز هنا بين ثلاثة تيارات أساسية يمكن رصدها بوضوح داخل الحزب الوطني الحاكم، وحزب العمل الاشتراكي، وحزب التجمع الوطني.

١ - أصحاب الميول والاتجاهات الإسلامية داخل مؤسسة الحزب الوطني الحاكم:

ويشكل هؤلاء لوبي إسلامي، أو جماعة ضغط إسلامية داخل الحزب والتكتل الحاكم ومعظمهم جماعات استفادت من التحولات الاقتصادية الجديدة، وتعمل في قطاعات اقتصادية طفيلية في الغالب، وفي التجارة الداخلية والخارجية والأعمال المصرفية والمالية، والمضاربات والسمسرة والمقاولات والسوق السوداء والسياحة والفندقة وعالم الجريمة والمخدرات. وهذه الجماعات تستشعر الرضا من استمرارالنظام القائم وتوجهاته وسياساته والتي تتفق ومصالحها ونمو هذه المصالح ودوامها. وهي تقف ضد قوى اليسار بكافة تياراته، وضد قوى الإسلام السياسي الإصلاحي والراديكالي. وتدعو لأن يكون الحزب الوطني وبرنامجه بديلاً للجماعات الإسلامية السياسية وبرامجها، بحيث تصبح الدولة، وبالتحديد التحالف الحاكم، دولة تدعو إلى الإسلام، بدلاً من الدولة التي تدعو إليها الجماعات الإسلامية السياسية. أي أن هذه الجماعات تعمل على صبغ السياسة بلون ديني بدلاً من تسييس الدين، وهي في خطابها المُعلن لا تركز على قضايا المساواة والعدل والحرية والاستقلال، وإنما تحاول تبرير التفاوت والاستبداد والتبعية باسم الدين، وتُركز على قضايا التدين الشكلي والأحوال الشخصية وتطبيق الحدود رغبة منها في تزويد النظام الحاكم بأدوات قهر وضبط ذات مشروعية دينية (٤).

٢ - جماعة حزب العمل الاشتراكي:

إن عناصر من هذه الجماعة ذات أصول إخوانية، وعناصر أخرى تعود بفكرها إلى حزب مصر الفتاة ومؤسسه أحمد حسين، والعناصر الثالثة في هذه الجماعة كانت معروفة بتاريخها الماركسي ثم تحولت إلى الإسلام. وتعد كتابات عادل حسين بدءاً من سفره الضخم «الاقتصاد المصري من الاستقلال إلى التبعية(*) معبراً صادقاً عن هذا التيار بروافده الثلاثة. وهو يدعو، اعتماداً على قراءة جديدة للفكر الإسلامي يستبدل فيها أهداف الثورة الوطنية بأهداف أخرى ذات مضمون إسلامي يتلاءم ومتطلبات التحديث والعدل الاجتماعي والكفاح من أجل الاستقلال، أقول يدعو اعتماداً على ذلك، إلى

صياغة مشروع حضارى إسلامى ينهض على أساس الإبداع الذاتى للأمة، وتعبئة حشد طاقاتها الثورية الوطنية بأهداف أخرى ذات مضمون إسلامى يتلاءم ومتطلبات التحديث والعدل الاجتماعى والكفاح من أجل الاستقلال، من أجل الكفاح ضد تقاعس الدولة، وتقصيرها فى مواجهة تحديات التحرير والاستقلال والتنمية. ويركز هذا التيار فى دعوته على استنفار الجماهير الشعبية، باسم الإسلام، باعتبارها صاحبة المصلحة وحثها على المشاركة الحقيقية الكاملة والفاعلة لإحداث التغيير المطلوب لإنجاز أهداف التحرر الوطنى والاجتماعى واعتبار ذلك واجب إسلامى فى المقام الأول. وهى بالقطع، دعوة تختلف عن نهج السلطة الحاكمة التى تَحُط من شأن رعاياها، وتدفعهم دوماً إلى دوائر التهميش السياسى وتُحيلهم إلى متفرجين فحسب، ترتفع أيديهم على استعداد دائم للتصفيق مباركة لخطوات السلطة (٥).

٣ – التوجهات الإسلامية داخل حزب التجمع الوطنى:

ثمة عناصر داخل حزب التجمع تنظر إلى الإسلام بحسبانه وسيلة لتعبئة الجماهير، واللغة الوحيدة التي يمكن للجماهير أن تُصغى إليها وتفهمها. وفى تقديرى أن هذه العناصر لا تخلو من نزعة برجماتية تتعارض مع جذورها الفكرية وذلك إلى حد الوصول أحياناً إلى الانتهازية الفكرية والسياسية. فقد ارتأت هذه العناصر فى ظل فشل الناصرية وتصفيتها، وانحسار المد الاشتراكى على المستوى العالمى، وفى سياق المراجعات الفكرية التى فرضتها تحولات الكتلة الاشتراكية وانهياراتها المأساوية، وتصاعد المد الأصولى الإسامى، أقول فى هذا السياق، ارتأت هذه العناصر أن أية تعبئة حقيقية للجماهير فى مصر تكون غير ممكنة إلا إذا اتخذت على مستوى صياغتها وعلى مستوى القيم التى ترجع إليها رداء إسلامياً. وتسعى هذه العناصر إلى إعطاء صبغة إسلامية للرسالة الناصرية والرسالة الماركسية تسمح لها بمقاومة المنافسة التى ظهرت، وأعنى الجماهير الشعبية العريضة، والتى تأتى من قبل الجماعات الأصولية الإسلامية. وبالتالى فالهدف من عمليات التجديد والمراجعات لكل من الناصرية والماركسية هو السعى لاسترجاع أولئك الأنصار التقليديين لليسار والناصرية، والذين سلبتهم منها الجماعات الإسلامية، وذلك بالاستفادة من الاحتياطى الثورى للمشاعر الدينية لدى الجماهير الشعبية. بل إن بعض العناصر القيادية داخل حزب التجمع كانت تدعو فى نهاية السبعينيات إلى بناء تحالف تكتيكى مع بعض الجماعات الأصولية الإسلامية لمواجهة التكتل الحاكم. وقدم لطفى الخولى (٦)، صياغة واضحة لرؤية هذه العناصر بقوله: «طالما أن هناك قوى دينية تسيطر على الشارع، فإنه لا يمكن تخطى العامل الدينى، بحيث يمكن أن يصبح الدين قوة أساسية من قوى الاستخدام الضرورى لإحداث التغيير، وإلا فإن على اليسار أن يستورد

شعباً آخر غير متدين لينجز به الثورة المنشودة. إن الدين ينطوى على قيم نضالية وتقدمية يجب التركيز عليها لخلق تيار دينى مستنير وديمقراطى ضد التيارات الجامدة والسلفية».

جـ - أصحاب المشروعات الفكرية للنهضة ذات الهوية الإسلامية.

ونذكر من بينهم «حسن حنفى»، و «فهمى هويدى»، و «عادل حسين»، و «طارق البشرى»، «أحمد كمال أبو المجد»، «محمد سليم العوا»... وغيرهم، وهم يشكلون جمهرة متمايزة من المفكرين والمثقفين المصريين، ويُعد كُلٌ منهم رمزاً هاماً من رموز الحركة السياسية الإسلامية فى المجتمع المصرى، ويتوزعون بين اليمين واليسار السياسى والفكرى، ولكل منهم منابره وجمهوره. ولكن يتم النظر إليهم فى النهاية على أنهم فرادى لا يعرفون، ولا ينخرطُ معظمهم فى أشكال تنظيمية سياسية بعينها. والبعض من هؤلاء المفكرين والمثقفين كان معروفاً بتاريخه الفكرى والنضالى الماركسى ثم تحول للإسلام، والبعض الآخر ينتمى بحكم ثقافته وتكوينه العلمى والأكاديمى إلى الغرب وحداثته ثم رَحَلَ إلى الإسلام بدعوى العودة إلى الأصالة بعد الغرب والتغريب والاغتراب الإرادى أحياناً، وباسم المراجعات الفكرية، وما مُنيت به الماركسية والليبرالية والعلمنة القومية من أزمات وفشل (٧).

وتتأسس المشروعات الفكرية التى يطرحها هؤلاء المفكرين، على تنوعهم وتباينهم، على التأليف الحضارى بين الموروث والوافد، ووصل ما انقطع من عناصر العقلانية والاستنارة فى تراثنا العربى الإسلامى خاصة العناصر الاعتزالية والرشدية فيه، واستئناف جهود الإصلاح والتجديد التى بدأت مع «الأفغانى» و «محمد عبده» منذ بداية القرن الماضى، والتى وئدت على يد «رشيد رضا» وجماعة الإخوان المسلمين، كما تتأسس على اعتماد تأويلات جديدة وقراءات مغايرة ومباينة لما هو سائد فى الفضاء الإسلامى للنصوص من قرآن وسنة وللفكر الإسلامى بحيث تسمح باكساب متطلبات تحرير الأرض وتحرير إرادة الوطن والاستقلال والإعمار والتحديث، وإقرارالعدل وإتاحة المشاركة...، أقول تسمح بإكساب هذه المتطلبات مضموناً إسلامياً يكون من شأنه تعبئة الجماهير المسلمة وتنظيمها وتحريكها لإنجاز هذه المتطلبات.

يدعو «فهمى هويدى» (٨)، فى كتبه ومقالاته، إلى بناء مستقبل الأمة استناداً إلى أصولها الحضارية الإسلامية فى مواجهة الهيمنة الحضارية للغرب، كما يدعو إلى ما يسميه بالقراءة الواعية الرشيدة للنصوص من قرآن وسنة، قراءة معاصرة ليست بعيون الموتى لمواجهة استغلال الإسلام وتوظيفه من قبل جماعات اجتماعية تتعارض مصالحها وأهدافها مع جماهير المسلمين، هذا فضلاً عن أن كتابات «فهمى هويدى» لا تخلو من محاولات لتقويم وتصحيح ونقد فكريات وممارسات الجماعات الإسلامية المسلحة،

والجماعات العلمانية من الماركسيين والليبراليين.

ويقدم «حسن حنفي» مشروعاً فكرياً يتوزع على ثلاث جبهات أساسية. الأولى تتعلق بالموقف من التراث القديم لأجل صياغة علاقة سليمة وصحيحة بالقديم من خلال إعادة بناء العلوم القديمة، وبصفة خاصة علم أصول الفقه، وفقاً لمتطلبات العصر. والجبهة الثانية تتعلق بالموقف من التراث الغربي من أجل تحديد وصياغة علاقات سليمة وصحيحة بالغرب وحضارته. أما الجبهة الثالثة، فهي تحدد الموقف من الواقع أو صياغة نظرية التفسير والتأويل من أجل إعادة تفسير الوحي طبقاً لقضايا العصر ومتطلبات الوطن الراهنة من تجاوز للتخلف وتحرير الوطن وتنميته وإقرار العدل. وهي محاولة نظرية تسعى لتأسيس لاهوت تحرير إسلامي. والمشروع الذي شرع «حسن حنفي» في بنائه منذ عقدين تقريباً يقدم حلولاً لإشكالية تقابل الأصالة والمعاصرة، والجمع بين القديم والجديد. كما أنه يسمح بإحداث التغيير وإعادة بناء الذات الحضارية في وجدان الأمة من خلال التواصل وليس الانقطاع بحيث لا تكون هناك قطيعة معرفية مع تراثنا بدعوى الحداثة والعصرية ووهم اللحاق بالغرب (٩).

ويصف «عادل حسين» تحوله من الماركسية إلى الإسلام، ودعوته لبناء مشروع حضاري لنهضة الأمة يستند إلى الإبداع الذاتي للمسلمين والعرب، والتأليف الحضاري الخلاق على أرضية من الأصول الإسلامية الحضارية، أقول يصف هذا التحول بأنه ليس بردة ونكوص، وانما هو تحول طبيعي وارتقاء منهجي لتجاوز وضعية الاغتراب الفكري والاستلاب الحضاري، وهو تحول، في رأيه، يجعلنا قادرين على نقد المناهج والأطرا الفكرية الوافدة، وصياغة أطر جديدة من إبداعنا كعرب وكمسلمين للنهضة وإعمار مجتمعاتنا(١٠).

أما «طارق البشري» فقد صار في كتاباته الأخيرة، وفي أحاديثه في المحافل العلمية مدافعاً صلباً ضد التشوه المعرفي والمؤسسي الذي أحدثه قدوم الغرب إلى مجتمعاتنا واستزراع نماذج فكرية ومؤسسية غريبة ووافدة خلقت بدورها ازدواجية واضحة على كافة الأصعدة وواكبها تبعية راسخة للغرب تدعونا وتشحذ همتنا لتجاوزها والمضي في سبيل الاستقلال الحضاري(١١). ويطرح محمد عمارة في كتاباته ومن خلال الأعمال التي قام بتحقيقها لرواد الإصلاح والتجديد والنهضة، ومن خلال تأصيل التيارات الفكرية الإسلامية، يطرح رؤية تتفق إلى حد كبير مع ما ذهب إليه «عادل حسين»، وإن كان يؤكد على الطابع الوسطي للحضارة الإسلامية. كما أن كتاباته لا تخلو من انتقاد للتيارات العلمانية الليبرالية والمركسية الموسومة بكونها غريبة ووافدة. وإن كانت بعض هذه الكتابات لا تخلو كذلك من انتقاد وتقويم لفكر الجماعات الإسلامية المسلمة

وممارساتها(١٢).

ويلاحظ أن هذه المشروعات الفكرية لم تتجاوز أصحابها بعد لتُصبح تياراً فاعلاً ومُوجهاً لعموم الحركة الإسلامية السياسية لمحدودية منابر أصحابها وجمهورهم. بل إنها تكاد تكون همّاً خاصاً بقطاع من المثقفين والمفكرين وجَد لهم في الكتب والصحف والدوريات والمؤتمرات أما الشارع، إن صح التعبير، وجماهير الحركة الإسلامية السياسية، ووقودها، فهم حكْرٌ لأصولية «المودودى»، و «قطب»، وتخريجات الشيخ «عمر عبد الرحمن»، و «عبد السلام فرج»، وغيرهم من المُنظّرين المعتمدين لدى الجماعات الإسلامية السياسية المسلحة، بل إن من هؤلاء من يذهب إلى حد اتهام أصحاب هذه المشروعات بالكُفر والخروج عن الأصول، والدعوة إلى التغريب بانتحالهم قيم الغرب للإسلام والترويج لها.

و- الجماعات الإسلامية فى الجامعات المصرية:

وكانت هذه الجماعات، قبل أن تُعرف بهذا الاسم، تعمل تحت اسم اللجنة الدينية، ثم ما لبثت أن شغلت جانباً هاماً فى الساحة السياسية المصرية منذ السنوات الأولى من عقد السبعينيات، ذلك أن تأثير تحركاتها تخطى أسوار الجامعات وتدخل بشكل مباشر فى مُجمل الحياة السياسية المصرية، وفى صنع أحداثها. ومع نهاية السبعينيوات أصبحت هذه الجماعات القوة السياسية الأقوى، والأكثر تنظيماً وتماسكاً وفاعلية وتأثيراً داخل الحرم الجامعى فى كل الجامعات المصرية.

وثابت فى مصادر عديدة، أشرنا إليها سلفاً، أن دعم النظام لهذه الجماعات قد أعطاها دفعة أولية للنمو والاستمرار. فمنذ انتفاضة طلاب الجامعة خلال العام الدراسى ١٩٧٢ - ١٩٧٣، والتى كان يتزعمها اليسار والناصريون، بدأ التعاون التكتيكى بين نظام الحكم والجماعات الإسلامية لكسر هيمنة اليسار والناصريين على حرم الجامعات المصرية. ولم يدر بخلد النظام وقتها، أو يخطر على بال قياداته أنهم بتشجيعهم لهذه الجماعات إنما كانوا يغذون الأفعى التى كان لها فيما بعد، أن تلدغ رأس النظام وتصيبه فى مقتل حين تطورت هذه الجامعات تطوراً مذهلاً بفعل دينامياتها الخاصة.

وقد أدى الدور الذى قام به نظام الحكم فى نشأة ونمو هذه الجماعات وتوفير الحماية والرعاية لها منذ البداية، أقول أدى ذلك إلى وصم هذه الجماعات وقتها بالعمالة للنظام وحكوماته المتعاقبة وهو وصف صادق على نحو ما رأينا فى الفصل السابق، بل وينسحب هذا الوصف إلى حد كبير على الجماعات الإسلامية إلى ما قبل نهاية العقد السبعينيات، يدعونا بالقطع إلى تناول مغاير لهذا الفصيل الهام من الحركة الأصولية الإسلامية

المصرية، لا يتوقف عند حدود الجذور الانتهازية لعناصر النشأة والتكوين الأولى.

فعلى الرغم من تمتع الجماعات الإسلامية بتشجيع النظام الحاكم وتأييده، والذى كان لها القابلة والحاضنة، كما ذكرت سلفا، إلا أن الجماعات لا تدين لنظام الحكم بكل نجاحاتها. وذلك أن البنية التحتية من الأعضاء والكوادر التى اضطلعت هذه الجماعات بتأسيسها وإعدادها وتدريبها فى المعسكرات الإسلامية الصيفية، وفى أسابيع الدراسات الإسلامية التى كانت تُعقد بشكل دورى على مستوى الكليات والجامعات المصرية (*) ولا يمكن بحال أن تكون قد أُعدت فحسب للاضطلاع بمهمة سحق اليسار الناصرى والماركسى داخل الجامعات لصالح التحالف الحاكم الجديد. إن تكتيكات الجماعات الإسلامية لتأسيس قواعد لها وسط طلاب الجامعات والمعاهد المصرية كانت حاسمة فى هذا الشأن. فمن خلال وعى الجماعات لتطوير وامتلاك استراتيجية لتغيير الحياة فى الحرم الجامعى، تمكنت من أن تُقنع قطاعاً لا يستهان به من طلاب الجامعة بأن فى إمكانهم أن يمتلكوا أقدارهم ومصائرهم منذ اللحظة التى تبدأ بأن يجد نفسه شيئاً فشيئاً يحارب من أجل تأسيس المجتمع والدولة المسلمة، مروراً بالقطيعة والمفاصلة بمستوياتها الشعورية والكلية مع المجتمع الجاهلى (١٣).

وبإمكاننا أن نُميز بين ثلاث مراحل أساسية فى نمو وتطور الجماعات الإسلامية داخل الجامعات المصرية.

– **المرحلة الأولى**، وهى مرحلة النشأة والتكوين، وقد امتدت هذه المرحلة منذ أوائل السبعينيات واستمرت حتى ١٩٧٥. وفيها بدأت الجماعات تنشط، ولم يكن مصادفة، كما ذكرت قبلاً، أن تكون أفكارها المطروحة وممارساتها داخل الجامعات، وقتذاك، فى الاتجاه الذى يبتغيه نظام الحكم، فهاجمت اليسار تحت ادعاء الدفاع عن الإسلام. وكان الاتجاه الأصولى الإسلامى التقليدى هو الغالب على نشاط الجماعة وتوجهاتها الفكرية فى تلك الفترة، كما أضطلعت الجماعات بالعديد من الأعمال التعليمية والثقافية لكسب الأنصار وتأسيس القواعد، مثل تنظيمها لفصول جماعية مجانية لمراجعة المواد الدراسية فى مساجد الكليات، وقيامها بإصدار طبعات رخيصة من المذكرات والكتب الجامعية دون دفع قيمة حقوق التأليف للأساتذة وتحرير وتعليق مجلات الحائط التى تحوى مقالات مناهضة لقوى اليسار داخل الجامعة كما نظمت الجماعات المعسكرات الإسلامية الصيفية ورحلات الحج والعمرة للطلاب وبدعم وتمويل من الدولة، وسعت لمواجهة مشكلات السكن الجامعى والمواصلات وخاصة بالنسبة للطالبات بطرح حلول فورية وعملية لها. ودعت الجماعاتُ الطلابَ للاشتراك فى الأنشطة الطلابية الدينية ودروس القرآن والحديث. وكانت قضية الفصل بين الجنسين فى قاعات المحاضرات تمثل محوراً هاماً من

محاور اهتمام الجماعات في تلك الفترة أيضاً، كما عارضت قيام رحلات مختلطة بين الطلبة والطالبات(١٤).

– **المرحلة الثانية**، وهي المرحلة الوسيطة في عمر الجماعات الإسلامية في الجامعات المصرية، ووفق روايات نفر من أعضائها (١٥)، فإن المناخ السياسي، الذي ساد في النصف الثاني من السبعينيات قد أتاح للجماعات الإسلامية الفرصة للسيطرة على الاتحادات الطلابية في الجامعات المصرية، واستغلالها في نشر نمط من الثقافة الإسلامية، وهو ما أدخلها في مرحلة جديدة في التشكيل والتطور(١٦).

وفي هذه المرحلة التي تمتد من ١٩٧٦ إلى ١٩٧٨، كانت الجماعات الإسلامية تواجه أربعة خيارات، الأول، هو الاختيار الأصولي التقليدي الذي كانت تنتهجه الجماعات حتى منتصف السبعينيات، والذي اهتم بالشكل دون المضمون فيما يتعلق بالجماعات كأحد فصائل حركة اجتماعية سياسية فاعلة داخل المجتمع، فكانت قضايا الحجاب والفصل بين الجنسين. والاختيار الثاني، كان اتجاه الإخوان المسلمين. والاتجاه الثالث هو الخيار القطبي وأعني هنا تلاميذ الإمام الشهيد سيد قطب فكراً وممارسة. أما الاتجاه الرابع، فهو تيار التكفير والهجرة. وطبقاً لرواية الورداني (١٧)، فقد نجح الإخوان المسلمون في احتواء الجماعات الإسلامية بالجامعات المصرية إلى ما قرب نهاية السبعينيات، ثم ما لبث أن فلت الزمام من أيدي الإخوان خاصة في جامعات الوجه القبلي التي تحولت أغلبها إلى تيار الجهاد مع نهاية السبعينيات.

وخلال عامي ٧٦ / ١٩٧٧، مارست الجماعات الإسلامية ذروة سيطرتها داخل الجامعات المصرية في ظل مباركة نظام الحكم. إذ سيطرت بالفعل على الاتحادات الطلابية في الجامعات المصرية. ففي الانتخابات الطلابية للعام الدراسي ٧٦ / ١٩٧٧ كسبوا مواقع قيادية، وقوية ومؤثرة في مجالس الاتحادات الطلابية على مستوى الجامعات المصرية وفي العام الدراسي ٧٨ / ١٩٧٩ خططت الجماعات للفوز بنسبة كبيرة من مقاعد الاتحادات الطلابية. وبالفعل تمكنت من اكتساح الانتخابات في ذلك العام (١٨). وفي حين منحتها السيطرة على الاتحادات الطلابية فرصة لزيادة نفوذها داخل الكتلة الطلابية، فإن هذه السيطرة ساعدت الجماعات الإسلامية أيضاً على تقوية تنظيمها المركزي الخاص، والاتصال ببعضها البعض بصورة مشروعة، الأمر الذي أصبحت معه الجماعات تتمتع ببناء هرمي محكم، يبدأ من كل كلية وجامعة وصولاً إلى الاتحاد العام للجماعات الإسلامية على مستوى الجمهورية ففي القاعدة، وهي هنا الكليات، يتم انتخاب مجلس شورى لكل كلية من بين أعضاء الجماعة الإسلامية داخل الكلية، ويتم انتخاب أمير الجماعة بالكلية. ومجموع أمراء الكليات يشكلون مجلس شورى الجامعة، ومن مجموع مجالس شورى الجامعات الإسلامية في الجامعات تشكل مجلس الشورى الأعلى للجماعة

الإسلامية في الجامعات المصرية(١٩).

واستطاعت الجماعات الإسلامية من خلال تلك السيطرة أن تحول حرم الجامعة، وبصفة خاصة في الوجه القبلي، إلي منطقة إسلامية بالمعنى الحرفي للكلمة، إذ سعت إلى ترسيخ نظام إسلامي بديل في حرم الجامعات قائم على إرادة المفاصلة مع المجتمع الجاهلي. ونشطت في سبيل إشاعة هذه الروح في مجتمع الجامعة. وفي هذه المنطقة الإسلامية، وبدعم وتشجيع من نظام الحكم. حرم طلبة الجماعات الإسلامية المستخدمين العصي والهراوات والقبضات الحديدية والأسلحة البيضاء، أى فكر أو ممارسة قد تمثل نسقاً مغايراً لمعتقداتهم، فكانوا يتدخلون في الحياة الخاصة والشخصية للطلبة والطالبات داخل أروقة الكليات وقاعات الدرس، ويهاجمون أى شاب وفتاة يمشيان سوياً بدعوى انتهاكهما الأخلاق الإسلامية. وسعوا إلى ترسيخ الفصل بين الجنسين، ووقعت من جانبهم تحرشات واعتداءات على الطلبة المسيحيين والأساتذة العلمانيين. وأوقفوا العروض السينمائية والمسرحية، ومنعوا اقامة الحفلات الموسيقية في الجامعات، باعتبار أن تلك الفنون ظواهر مرضية، ومناورات شيوعية، ومؤامرات صليبية ويهودية لإفساد الشباب المسلم. وفي المقابل كانت تتزايد الأماكن التي تخصص للصلاة، وإقامة العروض المتكررة للآداب الإسلامية(٢٠).

وفي تقديري، أن جانباً من نجاح الجماعات الإسلامية في الفوز بمقاعد الاتحادات الطلابية، فضلاً عن أنه يرتبط بدعم النظام وتشجيعه للجماعات، إلا أنه يرتبط أيضاً بأنماط السلوك السياسي التي بدأت تسود لدى الغالبية من طلاب الجامعات المصرية في النصف الثاني من السبعينيات. إذ كشفت العديد من البحوث(٢١)، أن عدداً كبيراً من الطلاب صار يبدى لا مبالاة للمشاركة السياسية، فلم يعد الطلاب يميلون إلى المشاركة في الانتخابات الطلابية واختيار ممثليهم. وفي المقابل اتجه العدد القليل المتبقي، والذي تمكنت الجماعات الإسلامية من تعبئته وحشده إلى المساهمة في الانتخابات مؤيداً لمرشحي الجماعات الإسلامية من منطلق التضامن الإسلامي العام. وكانت أكثر الجماعات الإسلامية نشاطاً في كليات الهندسة والطب والعلوم والزراعة. وهو أمر ينطوي على تطور هام. إذ أن طلاب هذه الكليات العملية أكثر اغتراباً وأكثر استعداداً لقبول الدوجما الأصولية، وذلك خلافا لطلاب الكليات النظرية كالآداب مثلاً، وذلك بحكم غياب العلوم الإنسانية والفلسفة والمنطق من برامج الدراسة في الكليات العملية(٢٢).

ولم يكن نظام الحكم حتى عام ١٩٧٧ ليضع أية عقبات أمام حرية الجماعة الإسلامية في التعبير والحركة، كما تجنبت الجماعات حتى ذلك التاريخ الهجوم على النظام بشكل صريح إلا أن الشقاق قد أخذ يدب بين النظام والجماعات الإسلامية في ١٩٧٧ وبفعل حادثتين هامتين، الأولى هي قضية تنظيم التكفير والهجرة أو جماعة

المسلمين ومحاكمة أعضائه، وصدور أحكام بإعدام خمسه من قيادات الجماعة وأحكام بالسجن مع الأشغال الشاقة لمدد متفاوتة بالنسبة لعدد كبير من الأعضاء[٢٣]. والحادثة الثانية، هي رحلة الرئيس السادات إلى القدس. ومع بداية جهود وعمليات إحلال السلام في الشرق الأوسط، لم يعد النظام الحاكم يتعامل مع حلفائه السابقين الذين أصبحوا، بعد أن كسروا له شوكة اليسار في حرم الجامعة، عبئاً ثقيلاً عليه. وصار النظام على استعداد لأن يفعل كل ما من شأنه أن يسلب الجماعات الإسلامية نجاحها.

ومن المفارقات المأساوية في دراما النظام الحاكم والجماعات الإسلامية، أن النظام حاول المستحيل لأجل وقف نمو هذه الجماعات ووأد تطورها، ولكنه لم ينجح. فالجماعات الإسلامية كانت قد اكتسبت قوة تحرك وتحريك ذاتية، وتجاوزت كل الحدود المرسومة لها سلفاً في مخيلة النظام وأنصاره ومعاونيه، والذين كانوا يقفون جميعاً مفتوحي الذراعين في محاولة لصد المارد الذي أطلقوه من عقاله، ولكن دون جدوى.

وبدءاً من يناير ١٩٧٨، بدأ النظام حربه ضد الجماعات الإسلامية في الجامعات المصرية. وتلخص تكتيك النظام في شطب عناصر الجماعات الإسلامية المرشحة في قوائم الانتخابات، وفي تزييف نتائج الانتخابات، وفي رفض اعتماد أوامر الصرف المختلفة التي كانت تصدر عن لجان الاتحادات الطلابية التي مازالت تسيطر عليها الجماعات الإسلامية، وفي صيف ١٩٧٨ أغلقت الحكومة المعسكرات الإسلامية[٢٤].

– **المرحلة الثالثة**، وهي مرحلة التمييز والاستقلال، ويتحدد لها زمانياً عام ١٩٧٩ إذ بدأ يبرز خط متميز للجماعات. وبدأ ذلك من خلال المؤتمرات الموسعة التي كانت تعقدها الجماعات، وما كانت تصدره وتوزعه من نشرات ومنشورات تهاجم نظام الحكم على تباطئه في تطبيق الشريعة الإسلامية، وعلى سياساته السلمية إزاء إسرائيل، وموقفه من الثورة الإسلامية في إيران. كما ظهر تيار داخل الجماعات مناهض لسياسة الإخوان المسلمين ومسلكهم، وأميل إلى خط الجهاد خاصة في جامعات الوجه القبلي، وأدى في النهاية إلى صدام الجماعات مع الاخوان ومع نظام الحكم. ويعلق الورداني[٢٥] على ذلك بأن الجماعات الإسلامية كانت قد رفضت محاولات الإخوان لاحتواء الجماعات، إلا أن الإخوان استطاعوا عن طريق الإغراءات المادية احتواء بعض العناصر القيادية للجماعات، وكان لهذه الإغراءات دور كبير في استمرار أحد أجنحة الجماعات الإسلامية في ولاءه لهم. ولم يقتصر نشاط الجماعات الإسلامية في جامعات الوجه القبلي على الأنشطة الثقافية والاجتماعية السابق ذكره، بل اتخذ نشاطها طابعاً صدامياً عنيفاً حيث قامت بعمليات اعتداء متكررة على الحفلات التي كانت تقام بالجامعة، وسعت عن طريق العنف إلى اصطدامها بالطلبة المسيحيين، كما أن منشوراتها كانت تأخذ طابعا عدائيا شديدا للمسيحيين والكنيسة المصرية.

وفى بداية الثمانينيات توزعت الجماعات الإسلامية فى الجامعات المصرية على ثلاثة تيارات . الأول اتخذ خطا مواليا للإخوان المسلمين وتركز فى جامعتى القاهرة والإسكندرية . والتيار الثانى اقترب من خط الجهاد فى جامعات الوجه القبلى . والثالث تيار أصولى تقليدى انحصر فى جامعة الإسكندرية (٢٦) .

ويرى أحد أعضاء الجماعة ، أن هذه الفترة شهدت انتقادات عنيفة من الجماعات لموقف الإخوان من النظام واتهامهم بالمهادنة . وتزعم أمراء الجماعات فى أسيوط وسوهاج وقنا وأسوان وبعض قيادات المنيا هذه الحملة ضد الإخوان . وهذه القيادات هى التى قادت فيما بعد وفتحت المجال للتعاون مع تنظيم الجهاد بعد أن رفضت مبدأ العمل السياسى من خلال القنوات المشروعة القانونية والحزبية . ولم يكن الموقف من الأحزاب والحياة السياسية فى مصر هو السبب الوحيد الذى قاد الجماعات إلى الصدام مع نظام الحكم ، وانما كانت ثمة مواقف أخرى قادت إلى تفاقم هذا الصدام ، ومن ذلك موقف الجماعة من اسرائيل ، ومن معاهدة السلام ، ومن عمليات التطبيع . وقد نظمت الجماعات فى هذا عدة مؤتمرات وأصدرت بيانات تستنكر عملية السلام والمبادرة والتطبيع وهو ما قاد الجماعات إلى تكرار حوادث صدامها مع نظام الحكم . وفى مايو ١٩٨٠ قيد السادات كل الجماعات الإسلامية فى الجامعات ، واتهمها بتصعيد التعصب الدينى ، وبالتطرف وأثارة النزاع الطائفى . وفى مواجهة النفوذ المتزايد للجماعات ، أصدر السادات مرسوما بقانون يقضى بتعديل لائحة الاتحادات الطلابية وطبقا لهذا القانون الجديد ، وضعت الاتحادات الطلابية تحت سيطرة أعضاء هيئات التدريس بالجماعات ، واعتبرت أنشطة الجماعات الإسلامية وفقا لهذا القانون أنشطة غير قانونية وغير مشروعة داخل حرم الجامعات (٢٧) .

وقد دفع عنف النظام الموجه للجماعات الإسلامية ، الطلاب أعضاء الجماعات إلى الخروج من جيتو الجامعة ، فبدأت رسالة الجماعات فى الانتشار خارج حدود الجامعة وبدأ محرضوها وكوادرها فى الدعوة بين الناس ، وأخذت الجماعات تفرض نفوذها على الشوارع والمدن الصغيرة والمساجد خاصة فى محافظات الوجه القبلى (٢٨) . وحرمت الاختلاط فى الكليات وحرمت الموسيقى وكانت توقف المحاضرات فى أوقات الصلاة . واستخدمت فى ذلك كل سبل الترهيب والترغيب ، واضطهدت المسيحيين من الطلاب والاساتذة العلمانيين . ولم تعد الجماعات الاسلامية فى حاجة إلى رعاية أحد ، لا الإخوان المسلمين ، ولا النظام الحاكم ، ولا حتى أئمة وشيوخ الميكروفونات فى الحضر . وارتفع صوت الجماعات بالهجوم العلنى على النظام الحاكم وسياساته ، وصعدت مسألة تكفير الحاكم الذى لم يلتزم بشرع الله ، وفرط فى حقوق المسلمين ، وتصالح مع أعداء الإسلام

، وقالت بوجوب قتاله شرعا وتصفية نظامه جهادا فى سبيل الله وتطبيقا لحاكمية الله فى الأرض (٢٩) . ومع صدور قرارات سبتمبر ١٩٨١ تم اعتقال عدد كبير من قيادات الجماعات الإسلامية وأبرز أعضائها والتحفظ عليهم . ووفقا لروايات بعض قيادات الجماعة فإن الشرطة لم تتمكن من القبض على عناصر قيادية هامة فى الوجه القبلى . وفى تلك الفترة حدث اللقاء بين هذه العناصر وعبد السلام فرج مؤسس تنظيم الجهاد ، الأمر الذى قاد إلى سرعة اندماج الجماعة الإسلامية فى صعيد مصر فى تنظيم الجهاد الذى كان يتزعمه فرج ، وتشكل مجلس شورى أعلى من أحد عشر عضوا ، وعرض على الشيخ الكفيف والأستاذ بالجامعة الأزهرية ، عمر عبد الرحمن إمارة المجلس وقبلها تحت إلحاح ليصبح أميرا للجماعة الاسلامية (٣٠) . وبعد حادثة اغتيال السادات وأحداث مدينة أسيوط عام ١٩٨١ ، توارى تيار الجماعة الموالى للإخوان المسلمين ليبرز على الساحة تيار الجهاد فى الجماعة . وتكمن أهمية أحداث أسيوط فى أن الجماعة الإسلامية فى الوجه القبلى كانت هى التى لعبت الدور الأول والأساسى فيها ، وكان ذلك إيذانا ببلورة خط مستقل للجماعة الاسلامية رغم قصر فترة التنسيق والتعاون التى تمت بينها وبين تنظيم الجهاد (٣١) .

ز ــ التنظيمات / الجماعات الإسلامية الجهادية والمسلحة .

وتعد هذه التنظيمات والجماعات ، على صعيد الفكر والممارسة حركة وتنظيما ، نسلا مباشرا لجماعة الأخوان المسلمين . وسيد قطب هو حلقة الوصل بين الإخوان المسلمين والتنظيمات الجديدة . إن قطب كإيديولوجي ومناضل أصولى إسلامى ، أشرف على عملية التحول من أصولية الإخوان على نحو ما صاغها البنا والهضيبى ، والتى أخذت فى الضمور و الاضمحلال ، إلى أصولية الجهاد فى الربع الأخير من القرن العشرين . ففى عام ١٩٦٢ حدث انقلاب خطير فى فكر الإخوان المسلمين بظهور إيديولوجية إسلامية متكاملة ، إذ كانت ظروف القهر والاضطهاد من جانب النظام الناصرى ، والتنكر من جانب المجتمع للإخوان المسلمين بتأثير الخوف من سلطة الدولة ، فضلا عن تأثيرات أبى الأعلى المودودى مؤسس الجماعة الإسلامية فى باكستان ، إن هذه العوامل مجتمعة كانت قد الهمت قطب إبداعه الفكرى ممثلا فى كتابه الهام " معالم فى الطريق " ، والذى رفض فيه المجتمع المصرى وكل المجتمعات المعاصرة باعتبارها مجتمعات جاهلية تقوم على أساس الاعتداء على أخص خصائص الألوهية وهى الحاكمية ، وتستعيض عن حاكمية الله كما تمثلت فى شريعته ، بحاكمية البشر الذين أدعوا لأنفسهم أنهم أصحاب حق فى وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأوضاع الخاصة بهم بمعزل عن منهج الله ، وفيما لم يأذن الله به (٣٢) . ووفقا لقطب ، لم يعد الاعتقاد بألوهية الله ،

وتقديم الشعائر التعبدية له ، أمرا كافيا لكى يصبح المجتمع المصرى مجتمعا مسلما . وإنما لابد للمجتمع بأثره من أن ينكر حاكمية غير الله ، وينكر الحكام من البشر ، وكل ما تقدمه الحاكمية البشرية من نظم وشرائع وقيم وعادات وتقاليد . وعلى ذلك ، تعد كل المجتمعات الإسلامية التى تحكم بقوانين وضعية ، مجتمعات كافرة ، حتى ولو أدعى أهلها أنهم مسلمون ويلتزمون بقواعد الإسلام الخمس ، وكانت شهادات ميلادهم تشهد بأنهم مسلمون . فهؤلاء يجب أن يعلموا أن الإسلام الحق هو إقرار عقيدة لا إله إلا الله بمدلولها الحقيقى ، وهى رد الحاكمية لله فى أمر حياتهم بشمولها وكليتها ، وطرد المعتدين على سلطان الله والذين يدعون حق الحاكمية لأنفسهم من دون الله ، ومن ثم يؤسس قطب التفكير على غيبة الحاكمية الإلهية (٣٣) . وارتأى قطب أنه لابد من إعادة بعث وإنشاء الإسلام فى نفوس الناس من جديد ، ولكى يبدأ هذا البعث لابد من طليعة تعزم هذه العزمة ، وتمضى فى الطريق ، تمضى فى خضم الجاهلية الضاربة الأطناب فى كل أرجاء الأرض ، تمضى وهى تزاول نوعا من العزلة والمفاصلة من جانب ؛ إذ تتجرد من كل مؤثرات الجاهلية التى تعيش فيها وتتخلص من كل ضغوطها وتصوراتها وتقاليدها ، وترجع إلى النبع الخالص الذى استمد منه رجال الإسلام الأوائل مفاهيمهم ورؤاهم التغييرية . ومن جانب آخر ، تزاول الجماعة - الطليعة نوعا من الاتصال بالجاهلية المحيطة ، ولكن دون أن تتصالح مع واقع هذا المجتمع الجاهلى ، ولا أن تدين له بالولاء . لأنه بهذه الصفة . صفة الجاهلية ، غير قابل للتصالح معه . ولابد لهذه الطليعة من أن تعرف طبيعة دورها وحقيقة وظيفتها وصلب غايتها . ونقطة البدء فى الرحلة الطويلة هى التغيير الداخلى أولا حتى يمكن تغيير المجتمع أخيرا . ومن ثم يتم التأكد على قوة الاعتقاد والتصور ، وقوة الخلق والبناء النفسى ، وقوة التنظيم والبناء الجماعى ، وسائر أنواع القوة التى تواجه بها الجماعة / الطليعة ضغوط المجتمع وتتغلب عليه أوعلى الأقل تصمد له .

ومن الطبيعى ، فى ظل هذه الصيغ الأيديولوجيةالتى جاء بها قطب بخصوص جاهلية المجتمع والحكم بتكفيره ، ودعوة طليعة المسلمين الصادقين للجهاد للقضاء على الجاهلية المعاصرة ، أقول ، من الطبيعى أن يكتسب العنف صفة شاملة تشمل الحاكمين والمحكومين ، عنف شامل موجه للطاغوت وللمجتمع الذى يتخذ من هذا الطاغوت ربا من دون الله . عنف يتجاوز اغتيال الحاكم ومعاونيه ورموز نظامه ، إلى تدمير يصيب المجتمع الجاهلى الآثم . وتلك هى مهمة الطليعة الحركية ، والتى تكون لها شرعية مطلقة فى تحركاتها . إلاأن التطور الأهم فى مسار الحركة الأصولية الإسلامية المعاصرة حدث أثناء محنة الإخوان الثانية خلال فترة حكم ناصر ، وهى المحنة التى بدأت منذ أواخر يوليو من عام ١٩٦٥ ، إذ انقسم الإخوان المسجونون وتباينوا فى قراءاتهم لكتاب قطب " معالم فى الطريق " . وأفرزت تجربة السجن و ما حدث خلالها من عمليات قمع وتعذيب فاق كل ما

يمكن أن تواجه به جرائم الفكر ، أفرزت مواقف متباينة حين طرح مجموعة من شباب الإخوان ، وبتأثير من صياغات قطب الأيديولوجية ، سؤالا نصه : هل يمكن اعتبار السلطة التي قامت بتعذيبهم وإضطهادهم بهذة البشاعة وكل هذه القسوة مسلمة أم كافرة ؟(٣٤) .

وفي حين ارتأى قدامى الأخوان أن إسلام المرء يتحقق بتلفظه بالشهادتين وأن كل ما يفعله بعد ذلك يعد معصية يؤاخذ عليها ، ورفضوا العنف وأيدوا الهضيبي في دفاعه ضد صيغ قطب الأيديولوجية في كتاب الهضيبي " دعاة لاقضاة " ، ورغبوا في التحول إلى حزب سياسي علني ، فإن شباب الإخوان رفضوا هذا المنطق وأدانوا هذا المنحى ، وحكموا بالكفر على المسلمين أفرادا وجماعات ودولا ومجتمعات وعلوما ومعارف ، ومؤسسات ، نافين الإسلام عن أكثر من ٩٩٪ تسع وتسعين بالمائة من المسلمين . فهم مسلمون يدعون الإسلام ويعبرون عن دينهم بكلمة الإسلام ، ولكنهم لايعلمون ما هو المسلم الحق ، وما هو المفهوم الحقيقي لكلمة الإسلام (٣٥) . وانقسم أولئك الشباب إلى جماعات وزمر متباينة بسبب تفسيرهم لصيغ قطب الأيديولوجية التي تمحورت حول مفاهيم الجاهلية والتكفير والمفاصلة والجهاد . وبإمكاننا أن نميز بين ثلاثة تيارات أساسية هنا . التيار الأول ، آثر الانسحاب من المجتمع ، ولكنه انسحاب بمعنى الانفصال الشعورى والروحي . بينما التيار الثاني ، كان يعني بالعزلة أو المفاصلة ، الانفصال الكلي والانسحاب التام من المجتمع . في حين أن التيار الثالث طرح بشكل مباشر وفورى قضية الجهاد وإعلان الحرب على الدولة الكافرة وسعى إلى الإستيلاء على سلطة الدولة لأجل استخدامها في إحداث التحول وإقرار البديل الإسلامي . وفيما يلي نعرض بإيجاز شديد لتطور هذه التيارات الثلاثة .

ـــ التيار الأول ، ويضم أولئك الذين بشروا بالانفصال والعزلة الشعورية عن المجتمع ، وقد سموا أنفسهم " جماعة العزلة الشعورية " . لقد تحاورت عناصر هذا التيار واقتنعت بأن المجتمع المصرى المعاصر هو مجتمع جاهلي وكافر ، وآمنوا بأن هذا المجتمع يجب تدميرة ، على أن يقوموا بانشاء مجتمع آخر على بقاياه واطلاله . ولكنهم كانوا على وعى كامل وإدراك تام للنتائج المأساوية التي يمكن أن تحدث من إعلانهم تكفير المجتمع ، ومن ثم وجدوا أنفسهم في مرحلة الاستضعاف بالقياس للمجتمع الجاهلي خصمهم وعدوهم . لقد رأوا أن النبى خلال الفترة التي عاشها في مكة قبل الهجرة ، كان في طور الاستضعاف ، الأمر الذى دفعه إلى تجنب وتفادى أى مواجهة مع قريش الوثنية المسيطرة والحاكمة . وبعد الهجرة جاء طور التمكن أوالتمكين ، وخلاله كان النبى قادرا على أن يشن حربا ضد قريش . وأن يهزمها لذلك قررت جماعة العزلة الشعورية

الاستمرار فى العيش داخل مجتمعهم الجاهلى والكافر ، ولكنهم أخفوا وجهات نظرهم وحجبوها ، أى أنهم كانوايمارسون التقية على التقليد الشيعى ، فأعلنوا تكفير المجتمع بشكل سرى فى قلوبهم ريثما يأتى طور القوة والتمكن فيكونوا قادرين على إعلان تكفير المجتمع جهارا ، وسيكونون عندئذ قادرين على قتاله دون حكم مسبق بتوقع الهزيمة . وكل يوم جمعة كانوا يصلون قبل الإمام الرسمى الذى اعتبروه كافرا . وأخذت رسالة جماعة العزلة الشعورية تمارس تأثيرها بالتدرج اعتمادا على مبدأ الحركة بالمفهوم ، أو ما يمكن تسميته بالتقدم غير المعلن ، وكانت طبيعة المجتمع الذى عاشوا فية ، وأهداف الجماعة سببا فى تلقين مبادئها بالتدرج وبشكل فردى ، اعتمادا على درجة معرفتهم بالفرد وولائه وإخلاصه (٣٦) .

ـــ التيار الثانى ، وهو التيار الذى بشر أصحابه بالمفاصلة الكاملة عن المجتمع . وقد اتفق هؤلاء مع التيار الأول فى وجوب تكفير المجتمع الجاهلى ، وكانوا واعين ومدركين تماما لخطورة التصريح بهذا التكفير وإعلانه ، بينما هم يعيشون داخل هذا المجتمع وهم مازالوا فى طور الاستضعاف ، ولكن منهجهم فى تجنب وتفادى خطر هذا الاعلان والتصريح ، لم يكن التقية ، وإنما الانسحاب كلية من المجتمع الجاهلى ، وخلق مجتمع صغير لجماعة المسلمين على أطراف مجتمع الجاهلية والكفر . وبهذا تتمكن من تكفير المجتمع دون إخفاء وكتمان وحجب لإعلان التكفير . وكان شكرى مصطفى مؤسس جماعة المسلمين المعروفة بجماعة التكفير والهجرة ، ينتمى إلى هذا الاتجاه الثانى الذى أخذ بمبدأ الهجرة الكاملة والمفاصلة التامة .

إن كتاب قطب ، سالف الذكر ، كان هو عمل السجن الذى انكبت عليه جماعة المسلمين ، ثم اعتمدته فى تحديد أهدافها ودوافعها ووجهات نظرها ، وكان مصدر وحيها وإلهامها فى صياغة عقيدتها ثم فى بلورة هذه العقيدة وتطورها . وأزاح شكرى ، جانبا ، كل تراث الفكر الإسلامى ، اعتمادا على أطروحات قطب ، واعتبر نفسه امتداداً للجماعة الإسلامية الأولى التى عاشت فى مكة زمن البعثة والنبوة . فرفض أقوال الأئمة ورفض الإجماع وسائر ما أطلق عليه ، هو بالأصنام كالقياس وغيره من مصادر التشريع الاسلامى . فجماعة المسلمين ستتحاكم فحسب إلى كتاب الله وسنة رسوله وسترفض ماعداهما . وأعلن شكرى أنه لايلتزم بغير القرآن والسنة . ،من فهمه وتفسيره لهذين المصدرين ، وهما عنده مصدر واحد باعتبار أن الرسول لاينطق عن الهوى ؛ قام البناء الفكرى لجماعةالمسلمين (٣٧) .

وفى اكتوبر ١٩٧١ ، أفرج عن شكرى مصطفى مع عدد من الإخوان المسلمين تمشيا مع سياسة النظام الجديد ، كما أسلفنا فى الفصل الرابع ، وبعد حوالى عشرة أشهر

فقط من خروجه من السجن اكتشفت أجهزة الأمن المصرية فى سبتمبر ١٩٧٢ ، إلى تنظيماً دينياً فى مغارات وكهوف الصعيد (٣٨) . كانت حركة التكفير بطيئة فى منشأها فى السنوات الأولى من عقد السبعينيات ، ولكنها لم تتوقف ، إذ نجح شكرى مصطفى فى استخدام سلاح التكفير بفاعلية فى الميدان الاجتماعى جامعا حوله عددا كبيرا من الاتباع الذين وافقوه . وحتى عام ١٩٧٣ كانت جماعة المسلمين تتراوح ما بين الهجرة الفعلية والحقيقية إلى الكهوف والمغارات فى جبال الوجه القبلى ، أو الانسحاب فقط من المجتمع الجاهلى . ووفقا لرواية أحد القيادات الأمنية (٣٩) ، وفى ذلك الوقت ، أنه فى عام ١٩٧٣ ، تلقت أجهزة الأمن بلاغات كثيرة من أسر مصرية ذكرت أن لهم أبناء شباب يختفون بطريقة غريبة ومريبة من منازلهم ويتركون ورقة خلفهم بأنهم هاجروا إلى الله ، ثم لا أحد يعرف طريقهم . وكان كل ما هنالك من علامات سابقة على هذا الاختفاء ، كما ذكر أرباب هذه الأسر ، أن الأبن كان قد أطلق لحيته ، وبدأ يكفر كل أفراد أسرته . وبعد البحث والاستقصاء ، وجدت أجهزة الأمن بعضا من هؤلاء الشباب فى مغارة فى الجبال القريبة من محافظة المنيا ، منعزلين عن المجتمعات ومعهم خناجر ، وقالوا أنهم يعدون العدة للهجرة إلى تلال اليمن حيث يبدأ منها الزحف الذى قام به المسلمون الأوائل . وعاشت جماعة المسلمين لفترة قصيرة فقط فى مغارات وكهوف الجبال فى صعيد مصر ، ثم مالبت أعضاء الجماعة أن عاشوا معا فى حجرات مؤثثة ومجهزة فى المناطق السكانية الفقيرة حول القاهرة وفى المدن الكبرى . وكان معتقد الجماعة فى التأثيم والتكفير مغريا لجذب عدد من الشابات بعيدا عن أسرهن ، بحيث هجرن أسرهن للحياة مع أعضاء الجماعة (٤٠) . وحتى عام ١٩٧٦ كانت جماعة شكرى مصطفى لديها حوالى ٢٠٠٠ ألفين من الأتباع والمؤيدين ، وكان ترك الجماعة يعنى من وجهة نظر قائدها هجرا للإسلام ، وبالتالى يعتبر من يفعل ذلك مرتدا عن الإسلام ويجب عقابه بالموت .

ـــ التيار الثالث ، ،هو تيار الجهاد ، واتفقت العناصر النواة التى شكلته على أنهم يعيشون جاهلية معاصرة ، إلا أن التنظيمات والجماعات التى توزعت عليها هذه العناصر فيما بعد اختلفت بشأن الموقف من قضية التكفير . إذ يغلب عليها تكفير نظام الحكم ، ولكن بعضها ذهب إلى القول بقبول العذر بجهل أعضاء المجتمع والامتناع عن تكفيرهم ، وذلك دون البعض الآخر *. وتكمن أهمية مؤسسى تيار الجهاد فى أنهم قد لمسوا بدقة بالغة العامل الرئيسى لافتقار اسلافهم إلى النجاح ، وأعنى بهم الإخوان المسلمين وجماعتى التكفير والعزلة ، وذلك هو عجزهم عن طرح مسألة سلطة الدولة بشكل مباشر وفورى . ومن ثم رفض تيار الجهاد فكرة العزلة وإقامة مجتمع المؤمنين المنعزل ، ورفض ديالكتيك مرحلتى الاستضعاف والتمكن لأنها سبل تنتهى إلى المعتقلات والمشانق

. كما دعا مؤسسو الجهاد إلى تحرر الحركة الأصولية الإسلامية من وضعية الخضوع للإخوان المسلمين وسيطرتهم على الحركة ، على أساس أن قادة الإخوان ، أو الحرس القديم ، قد بلغ بهم التعب مبلغه وبسبب توالى عمليات القمع التى تعرضوا لها فى الخمسينيات والستينيات ، الأمر الذى انتهى بهم إلى قبول تسوية مع النظام كسبوا بمقتضاها بعض الأمتيازات والمصالح ، ولكن على حساب الحركة الأصولية الإسلامية (٤١) .

ولقد ارتأى كل من صالح سرية ، مؤسس جماعة شباب محمد أو حزب التحرير الإسلامى والتى عرفت إعلاميا بجماعة الفنية العسكرية ، ومحمد عبد السلام فرج ، مؤسس جماعة الجهاد (٤٢) أن كل ما تحتاجه الحركة الأصولية الإسلامية اليوم قبل أى شئ آخر ، هو توسل الجهاد كفريضة سادسة وكواجب أصولى ، لشن هجوم عاجل على الدولة الكافرة والإستيلاء على السلطة واستخدامها لتطبيق الشريعة وإقامة الدولة الإسلامية ، ويرجع إلى هذين الجيلين الفضل فى ترجمة فكرة الجهاد إلى رؤية سياسية واستراتيجية حركية تقوم على اتباع أسلوب المواجهة العنيفة مع نظام الحكم ، إما بالانقلاب العسكرى من خلال الجيش للوصول إلى السلطة ، أو باللجوء إلى حزب العصابات والمدن ضد مؤسسات الدولة ورموزها أملا فى تدميرها وتصفيتها فى النهاية . ولقد أصبحت هذه الاستراتيجية هى الأساس الذى قامت عليه جماعات الجهاد المختلفة التى ظهرت بدءا من النصف الثانى من السبعينيات حتى الأن .

ويكشف تأمل التنظيمات أو الجماعات المكونة لتيار العنف أو التيار الجهادى عن عدد من الملاحظات نسجلها على النحو التالى :

١ ــ أنه بسبب سرية هذه التنظيمات ، فإنه لايمكن بالضبط معرفة عددها . ووفقا لعدد من المصادر *، فإنه من المعتقد أن عدد التنظيمات الإسلامية السرية التى ظهرت فى مصر على امتداد العقدين الماضيين ١٩٧٠ ــ ١٩٩٠ قد يصل إلى حوالى ٢٥ خمسة وعشرين تنظيما تتراوح ما بين جماعات أساسية ومتوسطة الحجم مثل جماعات التكفير والهجرة ، وجماعة الفنية العسكرية ، وجماعة الجهاد والجماعة الإسلامية ؛ ثم مجموعة كبيرة من الجماعات صغيرة الحجم مثل الفرماوية ، وجند الله ، والمعتزلة شعوريا ، وجند الرحمن ، والمكفراتية ، والتوقف والتبين ، والقطبيون ، الشوقيون ، والسماوية وهى جماعات لاتمتلك حجم العضوية أو قوة التنظيم التى لدى الجماعات الأساسية ، وتستطيع هذه الجماعات الصغيرة واعتمادا على أسلوب حرب العصابات والمدن أن تقوم بحركات تمرد محدودة وعمليات اغتيال خاطفة .

٢ ــ تصبح هذه الجماعات أكثر جذبا للانتباه حينما ينطوى نشاطها على درجة من

العنف . ولقد حدث هذا ، على سبيل المثال ، خلال اضطرابات وحوادث الفتنة الطائفية فى عام ١٩٧٢ ، وعام ١٩٨١ ، حينما اتخذت نشاطات هذه الجماعات شكل وطابع الهجوم على الكنائس ، وأيضا فى مظاهرات وأحداث يناير ١٩٧٧ ، عندما ركزت على ضرب الملاهى والنوادى الليلية ، وعند تعرضها للأساتذة العلمانيين والطلاب المسيحيين فى الجامعات المصرية ، وعلى مستوى آخر أكثر خطورة للعنف تورطت هذه التنظيمات فى حوادث اغتيال وقتل سواء بشكل مخطط ، جماعة الفنية العسكرية وجماعة الجهاد أو بشكل عرضى ، جماعة التكفير . وقد أدت الأحداث الثلاثة التالية خلال السبعينيات وحتى مطلع الثمانينيات ، إلى الكشف عن وجود ثلاثة تنظيمات إسلامية ذات طابع عسكرى متفاوت :

ـ الهجوم العسكرى عام ١٩٧٤ على الكلية الفنية العسكرية أدى إلى الكشف عن جماعة شباب محمد تحت قيادة صالح سرية والمعروفة بجماعة الفنية العسكرية (٤٣) .

ـ اختطاف وقتل وزير الأوقاف السابق الشيخ محمد الذهبى فى عام ١٩٧٧ ، أدى إلى الكشف عن تنظيم جماعة المسلمين والمعروف بالتكفير والهجرة تحت قيادة شكرى مصطفى (٤٤) .

ـ تنفيذ الانفجارات فى بعض الكنائس القبطية فى مدينة الإسكندرية فى يناير ١٩٨٠ ، ثم اغتيال الرئيس السادات وأحداث مدينة أسيوط (٤٥) ، أدت إلى الكشف عن تنظيم الجهاد .

٣ـ إن مراجعة فكر وممارسة هذه الجماعة تبين لنا أن ممارسة العنف تشكل قاعدة نظرية متكاملة لدى هذه التنظيمات أو الجماعات ، وهى تمارسه باعتباره شكلا من أشكال الحرب المقدسة أوالجهاد . وهو فريضة وضرورة ، وإن كانت غائبة فى حياة المسلمين المعاصرين ، وهو وسيلتها لإقامة الدولة الإسلامية . وقد اختارت هذه التنظيمات الصدام المباشر مع نظام الحكم أولا بنفى مشروعية النظام استنادا إلى ذات الشرعية التى يقوم عليها وذلك بإنكار إسلامية النظام وتكفيره ، وثانيا بالسعى إلى تصفية النظام وتدميره . بل إن طاقة العنف حين تعجز عن أن تنصرف فى الرموز المادية والبشرية للنظام الحاكم كاغتيال مسئولين وعناصر من جهاز الشرطة والأمن ، فإنها تتوجه إلى أفراد المجتمع مسلمين ومسيحيين ، بدعوى إجبارهم على الالتزام بشرع الله ، كملاحقة النساء وإجبارهن على ارتداء الحجاب ، وإيذاء اللائى لا يمتثلن بالقول والفعل ، وتدمير نوادى الفيديو والمحال التى تقدم الخمور ، وإحراق بيوت المسيحيين ونهب ممتلكاتهم ومحالهم التجارية ، بل وقتلهم أحيانا ، واغتيال خصومهم ومعارضيهم من المفكرين والمثقفين بغض النظر عن هويتهم الدينية ، بل إن العنف يوجه أحيانا إلى رفاق

الأمس الذين انشقوا عن الجماعات واعتبرتهم من المرتدين .

٤ ــ من الممكن أن نلمح قدرا من التشابك التنظيمي بين الجماعات والتنظيمات الأصولية الإسلامية القديمة والجديدة خلال العقدين الماضيين ١٩٧٠ ــ ١٩٩٠ ، ونستدل عليه أولا ، من الارتباط العضوى بين الجماعات الجديدة وجماعة الإخوان المسلمين ، وثانيا ، من حرية انتقال الأعضاء من جماعة أو تنظيم آخر وتحول وانتقال الكوادر والأمراء إلى تنظيمات أخرى ، وثالثا ، من اندماج الجماعات والتنظيمات الإسلامية(٤٩) .

٥ ــ يغلب على هذه الجماعات أو التنظيمات الجديدة ضخامة فقه الحركه والممارسة على حساب الفكر والتحليل ، ومن ثم اتسمت بضعف العمل الفكرى الاجتهادى أو التنظيرى والذى لم يتجاوز فى معظمه سوى صياغات فقيرة ومبهمة للخطاب القطبى ، اعتمد معظمها على استشهادات بآيات من القرآن وأحاديث الرسول لكى تصوغ فكرا انقلابيا يدعو بشكل مباشر للانقلاب على كل ما تعتبره الجماعات ليس إسلاميا من سلوك الأفراد والجماعات والحكومات .

٦ ــ وجهت الجماعات والتنظيمات جانبا من نشاطها إلى المجالات الاجتماعية والتربوية والخدمية ، بحيث أصبح لها وجود تنظيمى على عدة مستويات ، من ذلك المساجد الأهلية التى أقامتها ، والمؤسسات التعليمية الصغيرة الملحقة بمساجدها لتعليم أمور الدين ومحو الأمية ، فضلا عن المستشفيات الصغيرة والمشروعات الإنتاجية والتجارية الصغيرة ونشر طباعة الكتب . وكان للأعمال الخدمية التى قامت بها هذه الجماعات فى الأحياء الفقيرة فى القاهرة والجيزة ومدن وقرى الوجه القبلى ؛ مردود إيجابى ظهر فى تعاطف الجماهير التى تسكن هذه الأحياء مع الجماعات ومن ثم تسهيل عمليات التجنيد من خلال سماح هذه الجماهير لشبابها بالاتصال المباشر بأفراد هذه الجماعات مما سهل عملية تجنيد الأعضاء الجدد سواء بالمساجد أو الجامعات والمدارس .

٧ ــ أجادت التنظيمات الإسلامية عملية استخدام المساجد الأهلية وغير الرسمية لطرح تصوراتها للإسلام كنموذج مجتمعى مضاد ومباين للنموذج الحاكم والسائد للعلاقات الاجتماعية ، إذ تحول المسجد إلى مؤسسة تواجه النظام ، تقدم خدمات بديلة وموازية ، لتلك التى يقدمها النظام الحاكم أو يعجز عن تقديمها لساكنى الاحياء الفقيرة ، ولكن فى سياق مغاير وبتكلفة محددة تتفق واستطاعة الأغلبية من ساكنى الاحياء الفقيرة . كما تحول المسجد إلى مكان للتعبير عن الاحتجاج والرفض السياسى الذى يتخذ شكلا دينيا ، وفى النهاية صار المسجد مكانا ومصدرا لتعبئة جماهير المؤيدين ، وتجنيد الكوادر ، وتوسيع قاعدة العضوية . .

حـ - جماعات الإسلام الثروى .

وتشكل هذه الجماعات المادة اللاحمة لكافة عناصر وفصائل القوى الإسلامية السياسية ، وهى ساحة الالتقاء بين مصالح القوى الطفيلية المستفيدة من التحول للاندماج فى النظام الرأسمالى العالمى ، والأصولية الإسلامية . إن ممثلى هذه الجماعات يجيدون استخدام الثروة وتوجيهها تحت شعارات دينية لأهداف محددة ، فهم يدعون إلى نظام حكم جديد على النمط السعودى ، ينقسم المجتمع بمقتضاه إلى ثلاث مجموعات رئيسية ، الأولى هى مجموعة الحكم ، والثانية هى مجموعة أصحاب الثروات ، والثالثة هى قاعدة الشعب . ومن شأن توثيق العلاقة بين المجموعتين الأولى والثانية أن يحدث تراكما فى الثروة (٤٧) ومن خلال التأكيد على ما يسمونه بالمنهج الإسلامى ، فلا ضرائب وإنما زكاة وتكافل وتراحم ويتم طرح الحلول الوهمية لمشكلات المجتمع ، كما يتم اختزالها فى تعبيرات الإيمان والبركة والعودة إلى الدين والتمسك به ، ويتم فى هذا السياق مواجهة التيارات اليسارية واليمينية بحسبانها مبادئ هدامة ومستوردة وبعيدة عن روح الإسلام وجوهره .

أما الجماهير الشعبية فيتم شغلها بقضايا الدين والتدين الشكلى ومكافحة الإنحلال والرذيلة والفساد الأخلاقى ، وانتشار جماعات الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ثم الاتعاظ بمشاهد تطبيق الحدود من جلد ورجم وقطع للأيادى والرقاب . على أن تحصل القاعدة الشعبية على المنح والعطايا والهبات فى المناسبات الدينية ، فى الوقت الذى تركز فيه المؤسسات الأيديولوجية على مخاطر المال الثروة والنعيم الذى ينتظر فقراء الدنيا فى الآخرة ، وذلك لمواجهة احتمالات التمرد والثورة (٤٩) .

إن ممثلى هذا التيار موجودون فى قطاعات اقتصادية ذات سمة طفيلية فى الغالب ، فى التجارة الداخلية والخارجية والمؤسسات المالية الإسلامية وشركات توظيف الأموال والمدارس الاسلامية وقطاع المقاولات والصناعات الخفيفة والسياحة والفندقة . وهى قوى تابعة للخارج وترتبط بالسوق العالمى والرأسمالية العالمية وقامت بدور أساسى فى تدويل مدخرات المصريين ونهب هذه المدخرات وضخها إلى المراكز العالمية . كما يشكل بعضها هياكل قوية داخل مؤسسة الحزب الوطنى ، بل وفى مؤسسة الأزهر حيث عملت بعض قياداته وشيوخه كمستشارين لشركات التوظيف والبنوك الإسلامية .

ويبقى فى نهاية هذا التحليل الذى قدمناه للتيارات المكونة للحركات الأصولية الإسلامية المصرية ، أن نشير إلى أن هذه التيارات لاتفتقد على الإطلاق لقوة العمل الجماعى ، وإنما جميعها وإن كانت تعزف بشكل منفرد وبآلات متباينة وتصدر عنها نغمات متفاوتة فى حدتها وشدتها ، إلا أنها جميعا تعزف فى النهاية مقطوعة واحدة هى

انتزاع السلطة السياسية على أساس برنامج يوصف بكونه إسلامى . فعلى الرغم مما قد يبدو بين التيارات والجماعات من خلاف حول أسلوب العمل ، وطبيعة التكوين الداخلى ، فإن تجربة انتخابات ١٩٨٧ لمجلس الشعب قد أثبتت مما لايدعو مجالا للشك ، أنها تعمل من أجل هدف واحد ، وأن التيارات والقوى المتعددة للحركة تنسق الأدوار فيما بينها ، وأن كل تيار يستفيد من عناصر القوة فى الآخر ، وأن ما يبدو أنه تناقض فيما بينهم يمكن تجاوزه وتأجيله مرحليا إلى ما بعد الوصول إلى الهدف الأساسى وهو سلطة الحكم . فقد كان الشيخ عمر عبد الرحمن مفتى الجهاد يؤيد تحالف الإخوان والعمل والأحرار فى انتخابات ١٩٨٧ ، وأمراء الجماعات الإسلامية فى الوجه القبلى والقاهرة رشحوا أنفسهم على قائمة التحالف ودافعوا عن شعاراته وأصبح بعض هؤلاء الأمراء أعضاء فى مجلس الشعب . وكانت طوابير المنقبات من سيدات الأسر التى ينتمى إليها أعضاء الجماعات واللائى توافدن على صناديق الانتخاب فى إقبال ظاهر ودعائى ومنظم . وكانت جماعات الاسلام الثروى ، والتى شكلت أموال الإخوان العائدين جانبا مهما منها ، تدعم المرشحين الإسلامين فى الانتخابات ، وكانت المطابع ودور النشر والمؤسسات الإعلامية والإعلانية الخاصة بهم تقوم بدور أساسى فى عمليات الإعلام والدعاية للمرشحين ، وفى الترويج للأشرطة والتسجيلات والمطبوعات التى تروج للقيم التى تنادى بها وتدافع عنها التنظيمات الأصولية . كما كانت منشورات التحالف فى الدعاية الانتخابية موحدة العبارات ومطبوعة باسم التحالف الإسلامى وموزعة مركزيا ، وتكشف كثافة توزيعها عن حجم الإنفاق عليها ، ودلالاته ، وتكشف أيضا عن مدى الالتزام بنصائح الإمام الشهيد حسن البنا وتوجيهاته باللجوء إلى الشعارات المعممة من نوع : الإسلام هو الحل " ، " صلاح الدنيا يكون بالدين " ، " يدك معنا لنصلح الدنيا بالدين " .

ثانيا : بناء وتنظيم الجماعات الأصولية المسلحة :

فى الفصل السابق مباشرة كان اهتمامنا منصبا على بيان الشروط الموضوعية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية ، التى شكلت فى مجملها الباعث والمحفز لانبثاق الحركة الأصولية الإسلامية ونموها وتطورها فى مصر خلال الربع الأخير من هذا القرن ، وبيان الحد الذى اكتسبت معه هذه الحركة قدرة على الحركة ، والتحريك الذاتيين بحيث لم تعد فى حاجة إلى النظام الحاكم الذى كان لها القابلة فى الميلاد ، والحاضنة فى النشأة بعد أن أصبحت تتحرك وفقا لآليتها الذاتية ، وفى الجزء الأول من هذا الفصل تناولنا بنية الحركة ونعنى بها مجموع التيارات والقوى السياسية والفكرية المكونة للحركة على تعددها وما قد يبدو بينها من تباين واختلاف ظاهرى . وفى هذا الجزء

سنكون معنيين بفحص البنية الداخلية والتنظيم لواحد من أهم وأقوى التيارات المكونة للحركة الأصولية الإسلامية المصرية المعاصرة ، وهو التيار الذى اصطلح على تسميته بالتيار الجهادى ، أو ما عرف بالتنظيمات الإسلامية المسلحة أو الجماعات الاقتحامية أو جماعات العنف الدينى . وفى ضوء ما قدمناه فى الفصل الأول من مناقشة وتحديد لمفهوم الحركة الأصولية الدينية السياسية كحركة اجتماعية سياسية ، وتحديداً لما يجب علينا دراسته فى الحركة الأصولية الإسلامية السياسية ، فإننا سنكون معنيين هنا بدراسة بنية التنظيم الداخلى للجماعات الأصولية الإسلامية ، وماتحويه من تنظيم رئاسى ، وبناء للقوة ، وشكل القيادة ونوعها ، وأساليب التجنيد ، والعضوية وسماتها وشروطها ، وكيفية إدارة التنظيم ، والقنوات التى تشكل نظم الأتصال وعمليات التلقين العقائدى والتدريب العسكرى ، والمصادر المعتمدة فى تمويل أنشطة التنظيم ، وذلك فى سياق مقارن يتناول التنظيمات الإسلامية الرئيسية الثلاثة التى ظهرت على امتداد السبعينيات وبداية الثمانينيات من القرن الحالى ، وهى بالتحديد ، جماعة المسلمين والتى عرفت بتنظيم جماعة التكفير والهجرة ، وجماعة شباب محمد والتى عرفت بحزب التحرير الاسلامى أو جماعة الفنية العسكرية ، وأخيرا جماعة أوتنظيم الجهاد . وفيما يتعلق بنشأة وتطور هذه التنظيمات الثلاثة ، فالملاحظ أن كل منها قد بدأ برجل واحد ، وهو فى الغالب قائد التنظيم أو أمير الجماعة . وثمة روايات عديدة تصل إلى حد التناقض فيما بينها بخصوص النشأة ومراحل التكوين الأولى وخاصة بالنسبة لجماعة الجهاد ، وهذه الروايات تحوى تفاصيل كثيرة عن تطور التنظيمات وعمليات الانشقاق والاندماج ، وهذه التفاصيل وإن كانت على درجة بالغة من الأهمية بالنسبة لإعادة تجميعها لرسم صورة كاملة لتاريخ الحركة الأصولية الإسلامية فى مصر ، إلا أننا تعاملنا مع هذه الروايات بتفاصيلها من زاوية محاولة الاستدلال منها على الهياكل والاطر التنظيمية وعمليات التجنيد والعضوية ومصادر التمويل ، فى حين تركنا مهمة التحقيق والفصل فى تناقض الروايات الخاصة بالنشأة والتطور لمن يتصدى لمهمة التأريخ للحركة الأصولية الإسلامية .

ونحن نعتمد فى هذا التحليل المقارن الذى نقدمه هنا ، على المقابلات المفتوحة التى تمكنا من إجرائهامع نفر من أعضاء هذه التنظيمات ، كما ذكرت فى مقدمة الكتاب ، وأيضا على أقوال أعضاء التنظيمات فى محاضر التحقيقات القضائية ، وما ذكروه من معلومات وبيانات تتعلق بأعمارهم ومهنتهم ومقار إقامتهم وكيفية تجنيدهم وانخراطهم فى التنظيم ، وما خضعوا له من إعداد عقائدى وتدريب عسكرى ، والمصادر التى اعتمدتها تنظيماتهم لتمويل أنشطة التنظيم ، والعلاقات داخل التنظيم بين القيادة والأعضاء ، ونظم الاتصال ومساراتها ، وكيفية إدارة التنظيم وتقسيم العمل داخله ، وتحديد واجبات وتكليفات الأعضاء أيضا اعتمدنا على ما نشرته الجرائد اليومية خلال

متابعتها للمحاكمات التى عقدت لهذه التنظيمات واستعنت بشكل أساسى بأرشيف الأهرام والأخبار والجمهورية للفترة من ١٩٧٢ إلى ١٩٨٣ . هذا فضلا عن عدد من الكتب والمقالات والبحوث التى ظهرت خلال تلك الفترة ، وتناولت التنظيمات الإسلامية من نواحى اقتراب متباينة استفدنا منها فى بناء ما قدمناه من تحليل مقارن بين التنظيمات الثلاثة فى الجوانب التى ذكرناها سلفا ، والتى نشرع الآن فى تباينها . أ ــ البنية التنظيمية .

أخذت التنظيمات الثلاثة بنمط التنظيم الهرمى . حيث يتكون التنظيم من مجموعات أشبه بالعناقيد على رأس كل منها أمير ، وهناك أمير لكل حى أو منطقة ، وأمير لكل مدينة ثم الأمير العام أو قائد التنظيم وكل ما هنالك من تباين بين التنظيمات الثلاثة فى هذا الصدد ، هو عدد الأعضاء فى كل مجموعة عنقودية صغيرة ، وأيضا الاختلاف فى نمط التفاعل التنظيمى داخل كل تنظيم أو جماعة أو أسلوب إدارة التنظيم ونوع القيادة فيه ، ثم تباين الانتشار والتوزيع الجغرافى للتنظيم داخل مدن ومحافظات مصر .

فجماعة الفنية العسكرية (٥٠) : كانت ذات بناء تنظيمى هرمى يتكون من ثلاث مجموعات رئيسية كبيرة ، هى إمارة الأسكندرية ، وإمارة القاهرة والجيزة وهاتان الإمارتان كانتا تشكلان الجناح المدنى للتنظيم وكان يتكون من حوالى ستين عضوا موزعين على مدن القاهرة والجيزة والإسكندرية . والمجموعة الثالثة هى إمارة الكلية الفنية العسكرية ، وكانت تشكل الجناح العسكرى للتنظيم وتتكون من حوالى سبعة عشر عضوا من طلبة الفنية العسكرية بينهم طالب واحد بالكلية الجوية . ولكل مجموعة من هذه المجموعات الرئيسية الثلاث أمير ، وتنقسم بدورها إلى عدد من الخلايا السرية لكل منها أمير أيضا ولم يكن هناك عدد محددلأعضاء كل مجموعة ، حيث يمكن أن تصل المجموعة الصغيرة إلى أكثر من عشرة أعضاء أحيانا . وكل عضو فى مجموعته كان بإمكانه أن يضم عضوا جديدا يلحق على نفس المجموعة التى جندته . وكانت مهمة أمراء المجموعات الرئيسية الاتصال بالأمير العام للجماعة ككل ، وتوصيل الأوامر إلى أمراء الخلايا الصغيرة ، وإدارة شئون الجماعة والإشراف على عمليات التجنيد والعضوية والتلقين العقائدى والتدريب العسكرى . ويستمد معيار الالتزام داخل التنظيم من البيعة . فكل عضو جديد كان يبايع أمير مجموعته على السمع والطاعة ، وإن كانت البيعة لا تعد شرطا لدخول التنظيم على حد قول صالح سرية مؤسس الجماعة فى محاضر التحقيق . ولم تكن جماعة الفنية العسكرية مغلقة البناء التنظيمى ، فكل الأعضاء ذكروا فى محاضر التحقيق أنهم تعارفوا على الأمير العام مؤسس الجماعة ، واجتمعوا به فى لقاءات

عديدة ، كما كانت تعقد اجتماعات ذات طابع تثقيفي لمجموعات كبيرة من أعضاء المجموعات الثلاثة الرئيسية المكونة للتنظيم (٥١) . ولم تتضح طبيعة التفاعلات التنظيمية داخل جماعة الفنية العسكرية بشكل كاف بسبب قصر حياة الجماعة ، وعدم وجود قواعد ثابتة تحكم حركة الجماعة أو التنظيم من الداخل . ولكن يمكن إبداء ملاحظتين أساسيتين بخصوص التفاعل الداخلي فى تنظيم الفنية العسكرية :

الملاحظة الأولى ، هى أن نمط إدارة التنظيم كانت تتسم بطابع ديمقراطى . ويتضح ذلك من أن بعض العناصر القيادية كان لها موقف مضاد من حركة جماعة الإخوان المسلمين وذلك خلافا للأمير العام ، قائد التنظيم والذى كانت له صلات قوية بجماعة الإخوان المسلمين كما هو ثابت فى محاضر التحقيق . ومع ذلك فإن التنظيم لم يمنع أعضائه من الاتصال بالاخوان المسلمين ، كما أنه لم يفرض عليهم هذا الموقف . بل ترك لهم حرية عقد لقاءات مع قيادات الأخوان المسلمين والحكم عليهم بأنفسهم أيضا يتضح الطابع الديمقراطى من موقف أمير التنظيم وقائده من العملية العسكرية التى قام بها التنظيم للاستيلاء على السلطة . ووفقا لروايات أعضاء التنظيم فى محاضر التحقيق ، وكان صالح سرية ، الأمير العام للتنظيم ، يرى عدم التعجيل فى تنفيذ خطة الاستيلاء على السلاح بالكلية الفنية العسكرية والخروج فى مظاهرة عسكرية لإجبار السادات على توقيع إقرار كتابى بالتنازل عن الحكم ، وإعلان قيام الجمهورية الإسلامية فى مصر . كان سرية معارضا للعملية العسكرية لعدم اكتمال البناء التنظيمى للجماعة . ولكن بعض الأعضاء المتحمسين كانوا يرون أن العدد ، ٩٤ أربعة وتسعون عضوا ، قد أصبح كافيا ولاداعى للإبطاء . ومن ثم قاموا بوضع خطة العملية العسكرية من تلقاء أنفسهم ، إلا أن سرية أصر على رفض الخطة لأنها حسب رأيه لا تحمل نسبة كبيرة من النجاح ، ولكن تحت ضغوط وإلحاح الأعضاء وافق عليها بعد إدخال بعض التعديلات عليها (٥٢) . ولا يختلف الشكل التنظيمى لجماعة المسلمين ، التكفير والهجرة ، عن مثيله فى جماعة الفنية العسكرية ، باستثناء نمط اتخاذ القرارات والذى يخضع هنا لهرمية السلطة على نحو أشد خلافا لما هو حادث فى تنظيم الفنية العسكرية . كما تختلف جماعة التكفير والهجرة أيضا فى أن الجهاز العسكرى بها لم يكن قد تنامى بدرجة كبيرة تكفى له الانفصال عن بنية الجماعة ، بل كان مندمجا فى الجماعة وكان برنامجه جزءا من برنامج الجماعة الذى احتوى على برامج فرعية للتدريب على الدفاع عن النفس والتدريب على استخدام السلاح (٥٣) . وكانت الجماعات تأخذ بنمط التنظيم الهرمى ، فعلى قمة التنظيم الامير العام شكرى مصطفى ، أمير آخر الزمان ، وله أربعة نواب . بعدهم أمراء المحافظات ، ويأتى فى المرتبة التالية أمراء الأحياء والمناطق داخل كل محافظة أو مدينة . وعادة ماكانت المجموعات والخلايا الصغيرة تتكون من خمسة إلى ستة أفراد ، على رأس

كل منها أمير . وهو نفس نظام التحديد العددى باعتباره أنسب الأشكال التنظيمية السرية لتلافي ضربات أجهزة الأمن ، فضلا عما يحققه هذا النمط من سهولة الانتشار الجغرافي (٥٤) . وخلافا لجماعة الفنية العسكرية ، كان تنظيم جماعة المسلمين تنظيما مغلقا إلى حد كبير فعضو الجماعة لا يستطيع مقابلة الأمير العام إلا عن طريق أمير مجموعته ، كما أن العضو العادى قد يبايع الأمير العم أو قد لايبايعه ، ويكتفى بمبايعة لأميره المباشر . كما استخدم أعضاء الجماعة أسماء كودية رمزية أو كنية مستمدة من أسماء السلف تأسيا بالتقليد النبوى . وكان لكل عضو الحق فى اختيار كنيته الخاصة به أو اسمه الكودى مثل أبو الطيب ، أبو عبيدة ، أبو هريرة ، مصعب . . .

وتوضح لنا أقوال أعضاء جماعة المسلمين فى محاضر التحقيقات ، طبيعة التفاعلات التنظيمية داخل الجماعة . حيث يسيطر شكرى مصطفى الأمير العام ، على العملية التنظيمية ويمسك بكل خيوطها ، فضلا عن قيامه بالدور الرئيسى فى عملية التلقين العقائدى لأمراء المجموعات الذين يقومون بدورهم بتعليم الأعضاء فى مجموعاتهم . وكان شكرى يختار بنفسه أمراء المجموعات الصغيرة ، وأمراء الأحياء والمحافظات . وكان معيار تقدير الأمراء واختيارهم مرتبطا بمدى القرب أو البعد الشخصى من شكرى مصطفى والذى كان يحظى بقدر عال للغاية من احترام وتقدير أعضاء الجماعة له ، كما كان له نفوذ وسلطان واسع ومتزايد على أعضاء التنظيم إلى الدرجة التى يصعب معها مشاركته فى اتخاذ القرارات أو محاسبته ومراجعته ومناقشته فى أمر من الأمور التى كان يقررها . وهذا النفوذ الطاغى للأمير ، والذى كان من شأنه إهدار الديقراطية داخل الجماعة ، كان يرسخه ويدعمه الطبيعة الحلقية للتنظيم ، وأعنى بها ذلك المفصل القائم بين روابط النسب وعلاقات القرابة والصداقة بين أعضاء التنظيم من ناحية ، والعلاقات التنظيمية داخل الجماعة من ناحية أخرى . كما كان يدعم نفوذ الأمير العام وتبعية أعضاء الجماعة له ، الطبيعة الفكرية للتنظيم والتى جعلت مرجعها الأعلى اجتهادات الأمير شكرى ، الذى احتكم إلى القرآن وسنة النبى فحسب ، ورفض ماعداهما من أقوال الأئمة والإجماع وسائر ما أسماه بالأصنام من مصادر التشريع الإسلامى الأخرى (٥٥) .
وانعكست تبعية أعضاء الجماعة للأمير ، وتأكدت أيضا ، من مضمون المبايعة التى يبايع بها العضو أمير مجموعته ، أو الأمير العام وكما جاءت فى محاضر التحقيقات " نبايعك على السمع والطاعة فى المنشط والمكره ، وفى عسرنا ويسرنا وعلى أثرة علينا ، وألا ننازع الأمر أهله إلا أن نرى كفرا بواحا لنا فيه من الله برهان (٥٦) . " ولضمان التزام الأعضاء بأفكار وحركة التنظيم ، ذكر الأعضاء فى محاضر التحقيقات أن الجماعة اتبعت ثلاثة أساليب تتراوح ما بين الترغيب والترهيب واستخدام العنف وأول هذه الأساليب ، أن الجماعة أقامت نظاما للمساعدات المالية لمساعدة الأعضاء غير القادرين أو المحتاجين

وذلك بإقراضهم مبالغ مالية معينة لمواجهة احتياج طارئ كالزواج مثلا . وقد قرربعض الأعضاء فى محاضر التحقيقات قيام الجماعة بالاعتداء على بعض المنشقين عن الجماعة بسبب أنهم لم يسددوا ما اقترضوه من أموال الجماعة وقت أن كانوا أعضاء بها (٥٧) . وثانى هذه الأساليب هو اتباع نظام خاص للحياة داخل الجماعة ، كأن يشارك أحد أعضاء الجماعة مسكن عضو آخر ، و أن يقوم عدد من أعضاء الجماعة بإنشاء مشروع تجارى بسيط فيما بينهم . كما سعت الجماعة للتدخل فى عمليات التنشئة والتطبيع الاجتماعى لأبناء الأعضاء ، وخلق نمط تنشئة مغاير لما هو سائد فى المجتمع الجاهلى المحيط ، وذلك باشاعة مناخ وقيم الجماعة داخل أسرة العضو . فالآباء والأمهات ، أعضاء الجماعة ، منعوا أبناءهم من الذهاب إلى مدارس الحكومة الكافرة ، وأخذوا على عاتقهم مهمة تعليم أبنائهم أمور دينهم ونقل الخبرات الفنية والعلمية التى حصلوها إلى أبنائهم . وقد مثلت تلك الأساليب محاولة من الجماعة للهجرة إلى الداخل والانغلاق على الذات بخلق نمط حياة إسلامى مباين لما هو محيط بها ، ولعل أبرز قواعد هذا الانغلاق ما ذكره الأعضاء من أنه لا يجوز لأعضاء الجماعة الزواج من خارجها لأنهم غير متأكدين من إيمان من هم خارج الجماعة . وثالث هذه الأساليب ، هو استخدام الجماعة لنظام خاص لردع الأعضاء غير الملتزمين ولمواجهة حالات الانفلات والتسيب المحتمل ظهورها داخل الجماعة وحالات الانشقاق عنها . فالعضو المقصر أو العضوة المقصرة ، كانت تعاقب بعدد معين من الضربات على القدمين . وقد أكد الأعضاء فى محاضر التحقيق تطبيق هذه الجزاءات ، بل وقيام الجماعة بتعذيب المرتدين عن أفكارها . كما اعتدت الجماعة على بعض الأعضاء المنشقين . وكانت هذه الجزاءات والاعتداءات تشكل تهديدا غير مباشر للأعضاء يضبطهم ، ويروعهم ويحول بينهم وبين إعلان خلافاتهم مع الجماعة أو إقدامهم على ترك الجماعة . وقد ذكر بعض الأعضاء أنهم بعد أن تلقوا تدريبات عسكرية وبدنية ، كانوا يخشون من التراجع عن الاستمرار فى هذه التدريبات حتى لا يتهموا بالإرتداد والكفر . وثابت فى التحقيقات أنه بسبب استخدام العنف ، فضلا عن طغيان شخصية شكرى مصطفى ، الأمير العام للجماعة ، حدثت انشقاقات فردية وجماعية قابلتها الجماعة بمزيد من العنف إلى حد القيام بعمليات تصفية جسدية للمنشقين كوسيلة للتخلص منهم ، حيث دلت التحقيقات على حدوث أعمال اعتداء وعنف ضد الأعضاء المنشقين بعد اتهامهم بالكفر والارتداد وإصدار أمير الجماعة حكما بقتلهم . وجدير بالذكر هنا ، أنه برغم عمليات الانشقاق فإن الجماعة استمرت فى العمل والانتشار معادية لكل الجماعات والتشكيلات الإسلامية الأخرى كالإخوان المسلمين وجماعة شباب محمد ، باعتبار أن هذه الجماعات تدعى الإسلام ، وهى على ضلال طالما أنها بعيدة عن عقيدة جماعة المسلمين (٥٨) . وتمثل جماعة الجهاد ، مرحلة أكثر نضجا فى تطور

التنظيمات الأصولية الإسلامية الجديدة فى مصر خلال الربع الأخير من القرن الحالى ، من حيث البنية التنظيمية ، وأسلوب إدارة الجماعة ، وذلك بحكم ما توافر للأعضاء المؤسسين من خبرات ومهارات تنظيمية بحكم تخصصاتهم وأعمالهم xx . ويعطينا الهيكل التنظيمى ، وأسلوب عمل جماعة الجهاد لمحة هامة عن طابع التنظيم وطريقة العمل داخله ،فالهيكل التنظيمى للجهاد يقوم على تشكيل مجموعات صغيرة ، عناقيد . موزعة جغرافيا على مختلف أنحاء المجتمع المصرى مع تركز خاص فى القاهرة والجيزة ومدن الوجه القبلى . ولكل مجموعة من هذه المجموعات أمير يدير شئونها ويختص بكل ما يتعلق بجماعته فى مجال الدعوة ، وفى تجنيد الأعضاء وتربيتهم العقائدية ، وتدريبهم والوصول بهم إلى المستويات المطلوبة من الإعداد الفكرى والبدنى والعسكرى ، وهو يتخذ القرارات فى مجموعته رغم مسئوليته أمام مجلس الشورى الأعلى للتنظيم والذى يقوم كمظلة تنظيمية تربط كافة تنظيمات المحافظات وهو نظام يعكس على المستوى النظرى ، وكما لاحظ نزية الأيوبى (٥٩) ، مبدأ لينين عن المركزية الديمقراطية ، أما على مستوى الممارسة ، فإن العمليات كانت مرنة ولا مركزية ، ولذلك كان الهيكل التنظيمى للجهاد ، خلافا لجماعة التكفير والهجرة ، يسمح ببعض المرونة وبمساحة أوسع فى الحركة ، واتخاذ القرار والاستقلالية النسبية عن القيادة . وهو شكل تنظيمى يقترب إلى حد كبير من جماعة الفنية العسكرية .

وتميزت جماعة الجهاد بامتلاكها لبناء تنظيمى هرمى محدد ، له لوائح داخلية حاكمة وضابطة ونظام للامارة وتعيين القيادات . وبرنامج محدد لتربية الاعضاء وتكوين الكوادر . كما عرف عن جماعة الجهاد الإيمان الشديد بالتخصص وتقسيم العمل وتحديد وتوزيع المهام ، والتسلسل القيادى . فعلى قمة التنظيم يوجد مجلس شورى التنظيم ، وهو بمثابة المجلس الأعلى للتنظيم ، ويتكون من أحد عشر عضوا . واختصاصاته هى إدارة شئون التنظيم ومتابعة الأحداث واتخاذ القرارات المتعلقة بعمليات التنظيم وحركته . وكانت القرارات تؤخذ بأغلبية الأعضاء إذا كان القرار على مستوى الجمهورية ، وبمجلس شورى المحافظة أو المدينة أو المنطقة إذا ما كان القرار محليا . وكانت القرارات فى النهاية يتم عرضها على مفتى التنظيم ، والمرجع الدينى الأعلى للجماعة ، وكانت مهمته بيان موقفها من الشرع ، وإيجاد المبرر والمسوغ الدينى لها ، وإصدار الفتاوى وفقا للشريعة الإسلامية والسوابق التاريخية الإسلامية وذلك لإضفاء شرعية دينية على سياسات الجماعة وتوجهاتها وأعمالها (٦٠) . وينبثق عن مجلس شورى التنظيم ثلاث لجان أساسية (٦١) : اللجنة الأولى هى لجنة العدة . وتختص بتدبير حاجة التنظيم من المال والسلاح والذخيرة والسيارات والشقق السكنية اللازمة لإنجاز عمليات التنظيم المسلحة ، وهروب واختفاء الأعضاء من الأجهزة الأمنية . وكان من بين نشاط هذه اللجنة القيام

بعمليات الاستخبارات وجمع المعلومات وضمان أمن وسلامة التنظيم ، وطباعة نشرات الدعوة والمنشورات ، وتزوير الأختام الرسمية لمؤسسات الدولة ، وإعداد وثائق تحقيق الشخصية ووثائق السفر المزورة للأعضاء ، كما كانت تتولى عمليات التدريب على فنون القتال وتجميع واستخدام الأسلحة ، والإسعافات الطبية . كما تولت هذه اللجنة التخطيط والتنفيذ لعمليات السطو على محلات الذهب وقوات الشرطة للحصول على المال والسلاح والذخيرة .

واللجنة الثانية ، هى اللجنة الاقتصادية . وكانت تتولى الإشراف على الامكانات المالية للتنظيم ، وتمويل العمليات ، وتحديد أوجه الإنفاق . واللجنة الثالثة ، هى لجنة الدعاية ومهمة هذه اللجنة نشر فكر ومنهاج الجماعة ، وتربية وتثقيف الأعضاء وإعداد المجموعات من الكوادر التى تتولى مهام التعبئةالفكرية والنفسية للجماهير فى محاولة لكسب تعاطفها وتأييدها للجماعة . هذا فضلا عن الإشراف على الجانب الدعائى والاعلامى للتنظيم ، وإعداد البحوث والإشراف على عمليات التجنيد . وكانت هذه اللجنة تضم عددا من الدعاة وخطباء المساجد والمعلمين .

ووفقا لروايات الأعضاء فى محاضر التحقيقات ، فإن لجنة الدعوة كانت تتولى بالتنسيق مع لجنة العدة ، تنفيذ برنامج مرحلى لإعداد أعضاء التنظيم للمشاركة فى مواجهة النظام الحاكم لتغييره عن علم واقتناع بقضية الجهاد ، وعن خبرات حسية وواقعية فى حرب العصابات وحرب المدن . وكانت المرحلة الأولى فى الإعداد هى تدريس فقه الجهاد ، وإلقاء محاضرات عن الأمن . وحسب روايات أعضاء التنظيم ، كانت هذه المحاضرات تركز على أهمية عدم طرح أسئلة فيما عدا الاسئلة المتصلة بالمهمة التى كان يتم تكليف العضو بها ، فمن حسن إسلام المرء تركه ما لايعنيه ، والتأكيد على السرية الشديدة وعدم كشف أى معلومات عن التنظيم للأصدقاء أو حتى أفراد الأسرة . وتجنب عقد وحضور الاجتماعات كبيرة العدد . كما كان يتم تعليم الاعضاء كيفية استخدام الشفرة فى عمليات الاتصال التنظيمى . وكتابة الرسائل . وكإجراء أمنى أطلقت أسماء حركية على أشخاص معينين لأهميتهم داخل التنظيم وتجدر الإشارة هنا إلى أن الجماعة استعملت بعض آيات القرآن كشفرة وكرموز لتعارف الأعضاء وتأمين اتصالاتهم التنظيمية . كما كانت كل جماعة عنقودية تحمل اسما كوديا وشفرة خاصة بها لاتعرفها المجموعة العنقودية الأخرى وذلك كإجراء أمنى ولتلافى سقوط المجموعات فى قبضة الأجهزة الأمنية (٦٢) .

والمرحلة الثانية فى الإعداد هى ، التدريب النظرى على استعمال الأسلحة وإعداد واستخدام المتفجرات ، وكانت تتم فى الشقق السكنية التى استأجرها التنظيم . أما

المرحلة الثالثة ، فهى التدريب العملى . وثابت من محاضر التحقيقات ، أن الجماعة كانت تتولى عمليات التدريب البدنى والعسكرى للأعضاء فى صحراء الجيزة وجبال الصعيد ، للوصول بهم إلى مستويات مهارية وتنظيمية عالية فى الدفاع عن النفس ، وفى استخدام السلاح ، وعمليات الاغتيال ، والقدرة على الهرب لدى اكتشاف أجهزة الأمن لهم (٦٣) والمرتبة التنظيمية التالية لهذه اللجان الثلاث ، هى مجموعات العمل التى تتوزع على المدن المصرية ، وهذه بدورها كانت تنقسم إلى عدد غير معلوم من المجموعات الصغيرة أو العناقيد التى تنتشر وتتغلغل داخل جسد المجتمع المصرى . وكانت كل مجموعة أو عنقود مغلق على نفسه ، وشبه مستقل إداريا ، كما ذكرت قبلا ، بحيث إذا ما قطع عنقود من الجمهورية الرئيسية ، فإن بقية العناقيد الأخرى تظل غير مكشوفة أو معروفة للأجهزة الأمنية (٦٤) .

ب ــ التجنيد والعضوية .

اعتمدت التنظيمات الثلاثة فى بناء قاعدة عضويتها على روابط القرابة والنسب ، وعلاقات الجيرة والزمالة فى الدراسة والعمل ، والصداقات الشخصية والعلاقات التى تنشأ بين المترددين على المساجد وخاصة المساجد الأهلية . ونحن نجد فى ملفات القضايا الخاصة والتنظيمات الثلاثة أقوالا تكررت كثيرا على لسان الأعضاء مثل : " قابلته فى المسجد " ، و " أنه صديق لى " ، و " أنه قريبى " ، وحتى " أنه صديقى " . . . الأمر الذى يعنى أن روابط القرابة والنسب وعلاقات الجيرة والصداقة ، كانت تعتبر إلى حد كبير جواز مرور كاف لدخول التنظيم .

ولقد قامت المساجد الأهلية بدور هام فى عملية التجنيد فى المدن الكبرى والصغيرة خاصة فى الوجه القبلى ، وضواحى القاهرة والجيزة الفقيرة والمناطق العشوائية التى تعانى من أشكال متعددة من الحرمان من الخدمات الأساسية ، والتى كانت سلطة الدولة فيها شبه غائبة . إذ تحول القطاع الأعظم من هذه المساجد الأهلية إلى مراكز اجتماعات وثائقية وخدمية . تجذب المهاجرين الريفيين والقادمين الجدد إلى المدينة ، وبصفة خاصة الطلاب والخريجين الجدد الباحثين عن فرصة عمل . وهؤلاء حرموا من الوسط الأسرى ، وصاروا بحكم هجرتهم ، وتدنى مستوياتهم الاقتصادية والاجتماعية أصلا ، يواجهون مشكلات السكن والإنفاق ، والكتاب ، وفرصة العمل . ومن ثم يكونون بدورهم ذوى حساسية فائقة للاستجابة لأى صوت يدعى أنه يمثلهم ، ويتحدث باسمهم ، ويدعوهم إلى تجاوز وضعية التهميش الاقتصادى والاجتماعى التى يعيشونها .

إن المساجد الأهلية ، فضلا عن أنها كانت قواعد أساسية لعمليات الاتصال التنظيمى ، أصبحت أيضا من خلال مقابلتها لاحتياجات السكان الفقراء مركزا هاما

لعمليات التعبئة والتجنيد . يتم فيها رصد الأعضاء المحتمل ضمهم إلى التنظيم ، والتقرب إليهم وأحيانا التلويح لهم بالقدرة على المساعدة فى التغلب على كل أسباب المعاناة الشخصية ، ابتداء بالخلاص من الشعور بالغربة والوحدة والضياع فى مجتمع المدينة ، ومرورا بتوفير المساعدات المادية من مسكن وملبس وكتاب وفرصة عمل ، وانتهاء بالجنس وذلك بتسهيل عمليات الزواج وتيسيرها

وكل ما هنالك من فروق فى عمليات التجنيد وشروطها بين التنظيمات الثلاثة ، هو أن جماعة التكفير والهجرة مثلا كانت أكثر انتقاء فى عملية اختيار الأعضاء ، وفى وضع شروط صارمة لعضويتها . فضلا عن أن جماعة التكفير والهجرة كانت تقبل النساء فى عضويتها . ففى الوقت الذى اعتقلت فيه أجهزة الأمن أعضاء الجماعة ، فإنها ألقت القبض على حوالى ٦٢ اثنتين وستين سيدة عضوة فى الجماعة مع عدة مئات من الذكور . وكان معظم هؤلاء النسوة من أقارب أو زوجات الأعضاء الذكور . والمثير هنا أن جماعة التكفير كانت أكثر الجماعات الأصولية انغلاقا وتزمتا على صعيد الفكر والممارسة(٦٥) . وخلافا لجماعة التكفير والهجرة ، فإن كلا من جماعتى الفنية العسكرية والجهاد قد فتحا الباب واسعا لدخول أعضاء جدد إلى التنظيم ، كما أنهما لم يقيما شروطا صارمة للعضوية سوى أن يكون العضو أخا مسلما صالحا تقيا يسعى إلى تطبيق شرع الله . ولم يكن مهما أن يكون العضو منتميا إلى جماعة أصولية إسلامية أخرى ، وذلك خلافا لجماعة التكفير التى ارتأت أنها وحدها جماعة المسلمين . وأيضا لم يرد فى ملفات قضايا جماعتى الفنية والجهاد ما يشير إلى أن أيًا منهما قد قام بتجنيد النساء لعضوية الجماعة . وكانت عملية التجنيد ، بشكل عام ، تتم على ثلاث مراحل لإقناع العضو الجديد المراد ضمه إلى التنظيم . المرحلة الأولى ، يتم فيها رصد العضو الصالح للتجنيد وتوثيق العلاقة بينه وبين عضو الجماعة . وفى المرحلة الثانية ، يتحدث عضو الجماعة مع الشخص المستهدف عن الإيمان وشروطه ، وعن تردى أوضاع المسلمين وسوء أحوالهم وضرورة نصرة الإسلام ، وإثارة نعرة الاستعلاء بدينه وإيمانه وشحذ همته وكرامته " فأنت لا تريد أن تكون مثل هؤلاء الذين باعوا دينهم بدنياهم فخسروا الدنيا والآخرة ، وخسروا أنفسهم. والمرحلة الأخيرة ، يتم فيها دعوة الشخص المستهدف إلى الجماعة ومفاتحته وإبلاغه بوضوح عن التنظيم وأهدافه ووسائله. وإذا ما ظهرت لديه الرغبة ، تعرض عليه إمكانية الخضوع للاعدادالفكرى والتدريب فى ضوء هذه الأهداف. وهذه المراحل الثلاثة ، قد يحدث ألا يتم هذ الترتيب ، وذلك وفقا للظروف التى تتم خلالها عملية التجنيد، كما أنة قد يحدث ألا يقتنع الشخص المستهدف بالانضمام إلى التنظيم . وفى هذا السياق كان التكتم المطلق والسرية الشديدة ، صفات لها اعتبار كبير . ولكن يلاحظ أنه على الرغم من أن بعض التنظيمات قد فتحت أبوابها واسعة لدخول

أعضاء جدد إليها ، جماعة الفنية العسكرية وجماعة الجهاد كما ذكرت قبلا ، إلا أن ذلك لم يكن يعنى السهولة النسبية فى الحصول على عضوية التنظيم ، أو أن الثقة الكاملة قد أعطيت لأى عضو قبل الانضمام حديثا للتنظيم ، أو أن يتم تكليف أى عضو وبسهولة بمهمة دقيقة . فقد كانت اعتبارات الأمن والتحرى قائمة لضمان أمن وسلامة التنظيم ، كما كانت المهام الدقيقة ، فى الغالب ، من اختصاص الأعضاء الذين تم إعدادهم عقائديا وبصورة مكثفة ، والذين تلقوا تدريبات بدنية وعسكرية عالية تؤهلهم لإنجاز هذه المهام بدقة متناهية تكفل لها النجاح .

وفيما يتعلق بالسمات العمرية والتعليمية والمهنية لأعضاء التنظيمات الثلاثة ، وتوزيعها الجغرافى، فإن البيانات والمعلومات الواردة فى ملفات القضايا الخاصة بالتنظيمات . وفى قوائم الاتهام التى نشرتها الصحف المصرية * ، إن البيانات والمعلومات الواردة هنا لا تشير إلى وجود تباين كبير فى هذه السمات اللهم إلا فيما يتعلق بالتوزيع الجغرافى . فمن حيث السمات العمرية ، يتضح أن غالبية أعضاء التنظيمات الثلاثة من الشباب الذين تتراوح أعمارهم ما بين عشرين عاما على نحو ما هو مبين فى الجدول التالى

جدول رقم (١)

توزيع أعضاء جماعتى الفنية العسكرية والجهاد حسب الفئات العمرية

التنظيم	جماعة الفنية العسكرية		جماعة الجهاد	
فئات السن	العدد	النسبة المئوية	العدد	النسبة المئوية
أقل من ٢٠ سنة	٢٤(٦٦)	٢٥,٥	٢٨	١٠
من ٢٠ : ٢٤ سنة	٥٤	٥٧,٤	١٣٢	٤٧,١
من ٢٥ : ٢٩ سنة	٧	٧,٥	٧٣	٢٦,١
من ٣٠ : ٣٤ سنة	٥	٥,٣	٢٨	١٠
من ٣٥ : ٣٩ سنة	٤	٤,٣	١٤	٥
٤٠ سنة فأكثر	٠	٠	٥	١,٨
المجموع	٩٤	١٠٠	٢٨٠(٦٧)	١٠٠

ويمكن أن نستخلص من هذا الجدول تماثل المستوى العمرى لأعضاء جماعتى الفنية العسكرية والجهاد . فهو فى الغالب يتراوح بين ٢٠ و ٢٤ عاما وقت الالتحاق بالتنظيم . ويعنى هذا أن النسبة الغالبة من أفراد الجماعتين هم من الشباب أقل من ٢٥ خمسة وعشرين عاما . ونحن نجد أن نسبتهم فى الجماعة الفنية العسكرية تصل إلى ٥٧,٤٪ من مجموع الأعضاء الذين تمت إحالتهم إلى المحكمة . أما نسبتهم فى جماعة الجهاد فهى

١ر٤٧٪ من مجموع الأعضاء الذين شملهم قرار الاتهام في قضية الانتماء إلى الجماعة كما تكشف مراجعة تحقيقات النيابة وملفات جماعة التكفير والهجرة أن المتوسط العام للعمر بالنسبة للجماعة هو ٢٥ خمسة وعشرون عاما . وتشير البيانات الواردة في الجدول السابق إلى وجود عدد من الأعضاء تقل أعمارهم عن عشرين عاما وتصل نسبتهم إلى ٥ر٢٥٪ من مجموع أعضاء جماعة الفنية ، في حين تقل نسبتهم في جماعة الجهاد عنها في الفنية إذ نجد أن ١٠٪ فقط من أعضاء جماعة الجهاد أقل من عشرين عاما . وفي حين أشارت ملفات التحقيق في قضية التكفير والهجرة إلى وجود سبعة أعضاء من الأحداث كان أصغرهم يصل إلى ١٤ أربعة عشر عاما ، نجد أن ملفات التحقيق في قضية الفنية العسكرية قد أشارت إلى وجود ثلاثة أعضاء من الأحداث تمت إحالتهم إلى محكمة الأحداث . وفيما يتعلق بالتوزيع المهني والتعليمي لأعضاء التنظيمات الثلاثة ، فإن الرجوع إلى ملفات القضايا يكشف لنا بوضوح عن كثافة عدد طلاب الجامعات والمعاهد العليا والمتوسطة والمدارس الثانوية العامة والفنية والخريجين الجدد من هذه المؤسسات التعليمية وذلك على مستوى التنظيمات الثلاثة . ويوضح الجدول رقم (٢) هذه الكثافة العددية للطلاب والخريجين الجدد ، و تركز هذه الكثافة العددية للطلاب في الكليات والمعاهد العليا والمتوسطة العملية *وانخفاض عددهم نسبيا في الكليات والمعاهد العليا والمتوسطة النظرية *.

جدول رقم (٢)

توزيع أعضاء جماعتى الفنية العسكرية والجهاد حسب المهنة (*)

التنظيم	جماعة الفنية العسكرية		جماعة الجهاد	
المهنة	العدد	النسبة المئوية	العدد	النسبة المئوية
طلاب وخريجون جدد	٧٦	٨٠,٩	١٤٥	٥١,٨
مهنيون	٤	٤,٣	٤٢	١٥
عمال وحرفيون	٦	٦,٣	٣٦	١٢,٨
جنود وضباط صف	٣	٣,٢	١٠	٣,٦
ضباط الجيش والشرطة	٢	٢,١	٤	١,٤
أصحاب المحلات	١	١,١	١٧	٦,١
فلاحون ومزارعون	٠	٠	٦	٢,٢
موظفون حكوميون	٢	٢,١	١٣	٤,٦
عاطلون	٠	٠	٧	٢,٥
المجموع	٩٤	١٠٠	٢٨٠	١٠٠

* ــ المصدر : ــ قرار الاتهام فى القضية رقم ٢٩١ لسنة ١٩٧٤ حصر أمن دولة عليا المعروفة بقضية الفنية العسكرية ، الأهرام ٢٧ / ٦ / ١٩٧٤ ص ٣ .

- قرار الاتهام فى القضية رقم ١٦٢ لسنة ١٩٨٢ المنشور فى الاهرام فى ٩ / ٥ / ١٩٨٢ ص ص ٤ ــ ٥ . ويتضح لنا من الجدولين السابقين ما يلى :

١ ــ أن ٧٦ ستة وسبعين عضوا من أعضاء جماعة الفنية العسكرية هم من الطلاب والخريجين الجدد ، وهؤلاء يشكلون نسبة ٩ر٨٠٪ من مجموع أعضاء الجماعة الذين تمت إحالتهم إلى المحاكمة . ويتوزع هؤلاء الطلاب على الكليات والمعاهد العملية المدنية والعسكرية ٥٩ تسعة وخمسين عضوا بنسبة ٦ر٧٧٪ من مجموع الطلاب أعضاء الجماعة ، فى مقابل سبعة أعضاء فقط فى الكليات والمعاهد النظرية وبنسبة ٣ر٩٪ من مجموع الطلاب أعضاء التنظيم ، وعشرة أعضاء من طلاب المرحلة الثانوية يشكلون ٢ر٣١٪ من مجموع الطلاب فى التنظيم . وفى جماعة الجهاد ، أيضا ، نلحظ هذا التركز لفئة الطلاب . فهم يشكلون نسبة ٨ر١٪ من مجموع الأعضاء الذين شملهم قرار الاتهام فى القضية وتمت إحالتهم للمحاكمة . وهم يتوزعون على الكليات والمعاهد العملية بنسبة ٨ر٤٤٪ من مجموع الطلاب الأعضاء فى التنظيم ، و ٤٠٪ فى الكليات والمعاهد النظرية . فى حين نجد نسبة تصل إلى ٢ر١٥٪ من الطلاب أعضاء التنظيم ما زالوا فى مرحلة التعليم الثانوى العام والفنى . أما بالنسبة لجماعة التكفير والهجرة فإننا عندما رجعنا إلى ملفات القضية وقائمة الاتهام المنشورة فى الجرائد المصرية وجدنا أن كل الأعضاء لم يوضحوا على نحو مفصل وكامل فى محاضر التحقيقات مستواهم التعليمى والمهنى ، وذلك لعدم مواجهتهم بهذا السؤال من قبل جهات التحقيق . كما تبين لنا أن الذين وجه إليهم هذا السؤال هم ٣٢ اثنان وثلاثون عضوا فقط بينهم ١٧ سبعة عشر عضوا ذكروا أنهم طلاب فى مراحل التعليم المختلفة ومن بينهم طالب واحد فى المرحلة الإعدادية .

٢ ــ يشير التوزيع المهنى للأعضاء إلى أن المهنيين من مهندسيين وأطباء وصيادلة ومدرسين ومحاسبين وصحفيين وأساتذة جامعة ومعيدين . . . تصل نسبتهم فى جماعة الفنية العسكرية إلى ٣ر٤٪ فى مقابل ١٥٪ فى جماعة الجهاد ، وذلك من مجموع الأعضاء فى كل تنظيم . أما العمال والحرفيين فهم يمثلون فئة شديدة التنوع تضم محصلى ترام ، وسائقين ، وسعاة ، ونقاشين ، وعمال بناء ، وحلاق متجول ، وترزى ، ومبلط ، وفران ، وكهربائى وميكانيكى ، وجزار ، وموزع ألبان . وتمثل هذه الفئة ٣ر٦٪ فى جماعة الفنية العسكرية فى مقابل ٨ر١٢٪ فى جماعة الجهاد وذلك من مجموع الأعضاء فى كل جماعة . ويلاحظ هنا ندرة العمال الصناعيين الذين يرتبطون بالصناعة

الحديثة . ويلى ذلك فئة أصحاب المحلات وهى تضم عددا من صغار التجار وأصحاب المشروعات الصغيرة وتمثل نسبة ١ر٦٪ فى جماعة الجهاد فى مقابل ١ر١٪ فى جماعة الفنية العسكرية .أما فئة جنود وضباط صف وضباط الجيش والشرطة فهم يشكلون معا نسبة ٣ر٥٪ فى جماعة الفنية العسكرية ، و ٥٪من جماعة الجهاد . فى حين يمثل الفلاحون نسبة دنيا فى الجماعتين ، فهى تصل إلى ٢ر٢٪ من مجموع الأعضاء فى جماعة الجهاد ، فى حين تختفى هذه الفئة فى جماعة الفنية العسكرية .

والسؤال الأن : ما الذى تعنيه لنا هذه التوزيعات العمرية والمهنية لأعضاء التنظيمات الأصولية الإسلامية ؟

ـ إن تركيز التنظيمات على تجنيد العناصر الشابة وبصفة خاصة من الطلاب ، مردود إلى أنهم أكثر فئات المجتمع ديناميكية وأكثرها تفتحا واستعدادا لتقبل الأفكار الجديدة ، فى حين أنهم يعانون فى كل لحظة مخاطر التهميش داخل مجتمعهم . فبعد انتهاء الدراسة الثانوية والجامعية يعانون مرارة انتظار العمل ، أى عمل ، ويظلون عالة على عائلاتهم ، ويطول الانتظار دون جدوى ، وتغلق أمور الحياة العادية أبوابها فى وجوههم بحكم عدم مقدرتهم المالية ، وتستحيل الحياة من حولهم إلى جحيم خاصة عندما يتابعون الدعاية الإعلانية عن السلع والمواد الاستهلاكية الجديدة التى تتفق والأنماط الاستهلاكيةالوافدة عن طريق وسائل الإعلام المسموعة والمرئية والمقروءة ، فى حين أنهم لايملكون ترف الاستهلاك المحلى فضلا عن المستورد ، وقد أدرك عن طريق القيام بنوع من الاستشراف لمستقبلهم المنظور ، وفى ظل الظروف المحيطة بهم ، كل انعكاسات التحول للانفتاح الاقتصادى ، وكل المضاعفات الناجمة عن تحلل الدولة إزاء المجتمع وإزاء رعاياها أدركوا ،وبحدة ، استحالة دخولهم لدوائر السلطة والثروة والتى أغلقت دونهم ، برغم أنهم قد فعلوا كل ما كان يطلبه منهم المجتمع من إنجاز فى مجال التحصيل والدراسة . وتبين لهم على عكس توقعاتهم ، أن ما حصلوه من تعليم لم يعد فى مقدوره أن يؤمن لهم الاستقرار المادى وبناء الأسرة ، وفى أحيان كثيرة فرصة العمل المناسبة . ومن ثم تراكمت عليهم أحمال ثقيلة من المرارة والقلق وتولد لديهم شعور بالانسحاق التام . يقابله سعى للتمرد والخروج على النظام الذى لم يعد يؤمن لهم حتى إشباع حاجتهم الأساسية تمرد وخروج يتيح لهم تغيير قواعد تشغيل هذا النظام بل تغيير النظام ذاته ، ويتيح لهم فى الوقت ذاته تخطى وضعية التهميش والانسحاق بشئ من الاستعلاء بدينهم وإيمانهم الذى يواجهون به ما استشعروا فى أنفسهم من ذل ومهانة . ليكن سعينا لتغيير المجتمع الكافر وقيمه الآثمة بالعودة إلى ديننا الحنيف ، طوق النجاة ، فنكون أقرب إلى الله وأحب إليه من كل هؤلاء وتكون مهمتنا هدايتهم إلى الطريق القويم . وقد وجدوا فى

متناولهم أيديولوجية مناسبة وذات مصداقية ، ليست غريبة عنهم ، تتحدث عن المستضعفين والمهمشين والمحرومين وبلغة مألوفة لديهم ، تدعوهم لتصفية وتدمير النظم الفاسدة ، وقتل الظلمة ، وتعدهم بعالم أكثر عدلا ونقاء . إن الانضمام للجماعات الاسلامية يحقق لجيوش العاطلين والمهمشين والمحرومين نوعا من الاستبدال ، يستبدل الانسحاق والمهانة بالاستعلاء بما حصله من علم دينى صحيح ، فضلا عن دور القيم والأمير الذى يجده داخل الجماعة والذى يتيح له تغيير ما حوله استنادا إلى الشرع والدين .

– إن تركز فئات الطلاب من أعضاء الجماعات فى الكليات والمعاهد العملية مردود فى جانب منه إلى طبيعة برامج الدراسة فى هذه المؤسسات التعليمية والتى تتسم ، كما ذكرت قبلا ، بغياب العلوم الانسانية والفلسفة من مقررات الدراسة فيها . وهذه المقررات وطريقة تدريسها وتقويمها ، من شأنها أن تصوغ العقول على نحو نمطى وأحادى لايقبل الاختلاف ولايتصالح مع التعددية ، ويكون أكثر قابلية لتبنى الدوجما الأصولية .

– إن هذه التنظيمات لايوجد لها أتباع ، وبالأحرى خلايا سرية فى صفوف الطبقة العاملة المصرية ، اللهم إلا ما قد يكون من أفراد متناثرين وهم فى الغالب لا يربطون بين انتمائهم لهذه الجماعات وبين وضعيتهم كأفراد ينتمون إلى الطبقة العاملة الحديثة * .

ويكشف التوزيع الجغرافى ، لأعضاء التنظيم الثلاثة على مدن المجتمع المصرى ، أن مدن القاهرة والجيزة والوجه القبلى بهم ، بشكل عام ، تركز وكثافة عالية من الأعضاء . وفى مقابل ذلك لا نلحظ لهذه التنظيمات وجودا ملموسا فى الريف المصرى حتى مطلع الثمانينيات . وعليه ، ومع انخفاض نسبة الفلاحين فى عضوية التنظيمات الأصولية الاسلامية السياسية ، يمكننا التأكيد على الأصولية الإسلامية السياسية هى ظاهرة حضرية ، وبالأحرى ، ظاهرة احتجاج حضرى ذى شكل دينى والجدول رقم (٣) يوضح التوزيع الجغرافى لأعضاء جماعتى الفنية العسكرية والجهاد . ويشير هذا التوزيع عموما إلى انتشار عضوية الجماعتين فى كافة أنحاء المجتمع المصرى تقريبا ، ولكن مع اتجاه لتركز ما .

جدول رقم (٣)

تصنيف أعضاء جماعتى الفنية العسكرية والجهاد وفقا لمحافظات الجمهورية *

التنظيم	جماعة الفنية العسكرية		جماعة الجهاد	
المحافظة	العدد	النسبة المئوية	العدد	النسبة المئوية
القاهرة والجيزة	٤٢	٤٤,٧	١٣٧	٥٠
أسيوط	٠	٠	٣١	١١,٣
سوهاج	٠	٠	٢٧	٩,٨
المنيا	٠	٠	٢٥	٩,١
قنا	٠	٠	١١	٤
بني سويف	٠	٠	٩	٣,٣
الفيوم	٠	٠	٩	٣,٣
الأسكندرية	٥١	٥٤,٣	٠	٠
القليوبية	١	١	٠	,٤
الشرقية	٠	٠	١	٤
الدقهلية	٠	٠	١١	١,٨
البحيرة	٠	٠	٥	,٤
أسوان	٠	٠	٤	,٤
الوادى الجديد	٠	٠	١	,٤
الغربية	٠	٠	١	,٤
الإسماعلية	٠	٠	١	,٤
المجموع	٩٤	١٠٠	٢٧٤(٦٨)	١٠٠

* المصدر : بيانات تم تجميعها من القوائم التى نشرتها الصحف المصرية.

نص قرار الاتهام فى القضية رقم ٢٩١ لسنة ١٩٧٤ حصر أمن دولة عليا.

العضوية فى مدن القاهرة والجيزة والإسكندرية بالنسبة لجماعة الفنية العسكرية .

مع ملاحظة أن تركز العضوية فى مدينة الإسكندرية كان استثناء لم يتكرر بالنسبة للجماعتين الأخريين جماعة التكفير والهجرة وجماعة الجهاد ، وذلك عائد إلى ارتباطات مؤسسى جماعة الفنية صالح سرية ، بجامعة الإسكندرية ، كما أن مؤسسى التكفير والهجرة والجهاد لم تواتيهما الفرصة لإقامة روابط مع الجماعات الاسلامية فى كليات جامعة الإسكندرية كما فعل مع جامعات القاهرة وعين شمس والوجه القبلى .

ولذلك تركزت عضوية الجهاد فى مدن القاهرة والجيزة والوجه القبلى بصفة خاصة مدن المنيا وأسيوط وسوهاج . كما تشير البيانات الواردة فى ملفات قضية جماعة التكفير والهجرة إلى تركز العضوية فى مدن القاهرة والوجه القبلى أيضا . وقد ذكر معظم الأعضاء فى جماعتى التكفير والهجرة ، والجهاد أنهم ذوو نشأة ريفية بالأساس ، أو من المدن الصغرى ، المراكز ، وقدموا حديثا إلى المدن لأغراض الدراسة والعمل . وعلى الرغم من تركز العضوية فى مدينتى القاهرة والجيزة ، فإن ما يشد الانتباه حقا هو تركزها وبكثافة أعلى فى مناطق الأطراف والأحياء العشوائية الممتدة على حواف القاهرة والجيزة . وهى مناطق تشكل فى مجموعها أحزمة وأطواقا من البؤس والفقر حول المدينتين . فهى فى الغالب تعد ، تاريخيا وبصفة خاصة منذ منتصف الستينيات ، أوعية لاستقبال واستيعاب المهاجرين ، وهى مناطق ذات كثافة سكانية عالية ، يعيش معظم سكانها فى وسط لاهو بالريف الذى نزحوا منه ، ولهو أيضا بالمدينة التى تطلعوا إليها إبان خروجهم الريفى . وأصبحوا يواجهون ظروفا معيشية بالغة السوء من حيث طبيعة الوحدات السكنية ، وازدحامها وتدنى مستوى الخدمات والمرافق ، فضلا عن المستويات المنخفضة للدخول والتى تصل فى أحيان كثيرة إلى حد الكفاف بكل ما فى الكلمة من معنى .

ويفاقم من حدة الوضعية السابقة ذلك الاحساس بالاغتراب الناجم عن اجتثاث المهاجرين من جذورهم وأبنيتهم النفسية والأجتماعية القروية التقليدية ، بكل ماكانت توفره لهم من مصادر مادية للحياة وعلاقات حميمة ودفء وجدانى ، واندماج اجتماعى حقيقى . إن أحياء مثل عين شمس ، والمطرية والوايلى ، وروض الفرج ، والساحل ، والشرابية ، والزاوية الحمراء فى مدينة القاهرة ، وأحياء مثل بولاق الدكرور ، وإمبابة ، والمناطق الغربية القريبة من منطقة الأهرام فى ناهيا ، وصفط اللبن ، وساقية مكى ، وكرداسة . . وهى فى مجموعها كانت مسرحا للتوسع والتضخم الحضرى المشوه بكل سوءاته ، وكانت وعاء استقبل المهاجرين القادمين مع موجات الخروج الريفى ، وشهدت فى الوقت نفسه هجوما شرسا وقاسيا على أساليب الحياة والقيم التقليدية . ولقد كان ساكنو هذه المناطق هم المادة البشرية الخام التى اعتمدتها الجماعات الأصولية الإسلامية فى عمليات التعاطف والتأييد مع برامجها وممارساتها ، وفى عمليات التجنيد والانخراط المباشر فى تنظيماتها ، وهى ذات المناطق التى شهدت فعاليات الجماعات الأصولية على نحو مكثف وحاد . ويحاول حميد أنصارى (٦٩) ، تفسير الاتجاه لتركز العضوية فى الوجه القبلى ، وبصفة خاصة مدن المنيا وأسيوط وسوهاج ، بالنظر إلى بطء معدلات التنمية فى الوجه القبلى بشكل عام بخلاف بقية أجزاء مصر . وهو مردود فى نظره إلى عدة عوامل منها قلة وندرة المصادر التنموية ، وبصفة خاصة الأراضى الصالحة للانتاج الزراعى ، وثبات وقوة التأثيرات التقليدية باعتبارها انعكاسا لنمط العائلة الممتدة بشكله

البطريركي المهيمن ، ثم سياسات الحكومة المركزية ، والتى كانت بشكل معتاد ، تعامل الوجه القبلى بإهمال خطير . ولكن بدءا من نهاية الستينيات أصبحت مدن الوجه القبلى تعانى من توسع وتضخم حضرى كبير بفعل افتتاح الجامعات وارتفاع معدلات بناء المساكن الذى حفزته التحويلات النقدية لأبناء هذه المدن الذين هاجروا إلى العمل فى بلاد النفط . إن هذه المدن كانت فى مقدمة مدن الوجه القبلى من حيث غلبة وسيطرة التقاليد التى أصبحت مع وقوعها تحت تأثيرات التحضر السريع تعانى من عدم استقرار اجتماعى، تجلى فى شكل صراع وعنف طائفى ساعد على تفاقمه وتطوره ليأخذ منحنيات غاية فى الخطورة، سياسات النظام الحاكم ، كما أشرنا قبلا، وأصبحت هذه المدن تشهد منذ السبعينيات سلسة من الاضطرابات والتوترات، وفى نفس الوقت موجات متعاقبة من قمع وقهر الأجهزة الأمنية للدولة. ولقد قرر فرج مؤسس جماعةالجهاد أثناء التحقيقات أن عملية التجنيد لعضوية التنظيم كانت أسهل فى محافظات الوجه القبلى، وأنها تمت بسرعة أكبر فى مدن المنيا وأسيوط وسوهاج.

جـ - مصادر التمويل.

ثمة شواهد عديدة يمكن العثور عليها فى ملفات قضايا التنظيمات الإسلامية توضح لنا أن قضية التمويل لم تكن تمثل حجر عثرة فى طريق أنشطة التنظيمات الإسلامية السرية المسلحة. ولقد تنوعت مصادر التمويل ما بين مصادر داخلية وأخرى خارجية . وتباينت التنظيمأت الثلاثة من حيث اعتمادها على مصدر دون غيره من مصادر التمويل وفيما يتعلق بقضية التمويل فى جماعة الفنية العسكرية ، فإن مطالعة محاضر التحقيق تكشف عن أن الأعضاء قرروا فى هذه المحاضر أنهم كانوا ملزمين بدفع اشتراكات مالية غير محددة القيمة ، من كل حسب قدرته ، كما كان باب التبرع مفتوحا للأعضاء القادرين. وكانت الأموال تجمع وتصل إلى يد أمير كل مجموعة لينفق منها على شئون الدعوة ولمساعدة بعض الأعضاء. وقد ذكر الأعضاء أنه لم تكن هناك أى مصادر خارجية لتمويل التنظيم ، هذا فى الوقت الذى روجت فيه الصحف المصرية وقت القبض على أعضاء التنظيم ، أن التنظيم كان يتلقى دعما ماليا من ليبيا لإنجاز انقلاب فى الحكم لصالح العقيد معمر القذافى (٧٠).

وبالنسبة لمصادر التمويل الداخلى فى جماعة التكفير والهجرة ، فإن كل الأعضاء نفوا قيامهم بتسديد أية اشتراكات مالية ، أو قيامهم بالتبرع للتنظيم، عدا عضو واحد اعترف بتبرعه بمبلغ من المال وأكد على أنه كان يوجد بيت مال للجماعة . أما التمويل الخارجى ، فقد ذكر كل الأعضاء وأجمعوا على أن أعضاء الجماعة العاملين فى دول النفط ، كانوا يرسلون جزءا من دخلهم إلى الجماعة فى القاهرة ، وكان يتم تجميع هذه الأموال فى يد

الأمير العام للجماعة شكرى مصطفى ، والذى كان يتولى توزيعها على الأمراء الفرعيين بعد أن يحدد بنفسه بنود إنفاقها ، ويقوم الأعضاء بتنفيذ توجيهاته فيما يختص بإنفاق هذه الأموال (٧١) . أما تنظيم الجهاد ، فقد اعتمد فى البداية على التمويل الذى يأتى من التبرعات التلقائية للأعضاء والأصدقاء والمتعاطفين والمؤيدين لفكر ومنهاج التنظيم . وقد ذكر بعض الأعضاء فى محاضر التحقيق أنه تبرع للتنظيم بمبالغ مالية تصل إلى أربعة آلاف جنيها . ولكن حصيلة هذه التبرعات لم تكن كافية لتغطية أنشطة التنظيم والوفاء بحاجته من الأسلحة والذخيرة والسيارات والشقق السكنية اللازمة لعمليات التنظيم . وفكر التنظيم فى تمويل نفسه بواسطة مشروع الأسواق الخيرية ، وفعلا حقق هذا المشروع أرباحا لابأس بها ، إلا أنه سرعان ما صفى المشروع بقرار رسمى من الدولة ، بعد أحداث الفتنة الطائفية فى الزاوية الحمراء بمدينة القاهرة عام ١٩٨١ وفى تطور جديد لمواجهة حاجة التنظيم للأموال ، اقترح بعض الأعضاء من الوجه القبلى إمكانية مهاجمة ونهب محلات تجار الذهب المسيحيين ، وخاصة الذين يتأكد من أنهم يساعدون الكنيسة القبطية ويمولون أنشطتها . وعرضت الفكرة على مجلس شورى التنظيم ، وتمت الموافقة عليها ، وصدرت بشأنها فتوى شرعية من مفتى التنظيم تبيح مهاجمة تجار الذهب المسيحيين ، بل وقتل من فيها والاستيلاء على محتوياتها إذا ما ثبت أن أولئك التجار ضالعون فى التآمر على المسلمين . وعلى الفور نفذت عمليات ضد تجار الذهب الذين زعم أعضاء التنظيم أنهم يدعمون الكنيسة القبطية فى تحركاتها ضد المسلمين فى مدن الوجه القبلى والقاهرة (٧٢) . وتشير وقائع التحقيق فى ملفات قضية الجهاد إلى أن التنظيم قد مد يده إلى خارج مصر ليحصل على دعم مالى من أفراد مصريين يقيمون خارج مصر ، متعاطفين مع التنظيم ، ومعظمهم يعيش فى الدول النفطية ، ومنهم أفراد كانوا أعضاء فى جماعة التكفير والهجرة ولم يكشف أمرهم ، وتركوا مصر إلى تلك الدول النفطية وراحوا من هناك يجمعون الأموال والتبرعات للتنظيم الجديد . وجدير بالذكر أن تلك التبرعات كانت تدخل البلاد بالطرق الرسمية ، وبصور قانونية ، ولكن على الرغم من ذلك فإن هذه التحويلات لم تكن من الكثرة بحيث يعتمد عليها التنظيم ، وإنما ظلت جرائم سرقة ونهب محلات الذهب ، والمبررة دينيا ، هى المصدر الأول لتمويل أنشطة التنظيم حتى منتصف الثمانينيات .

وبدءا من منتصف الثمانينيات أخذت الصحف والمجلات المصرية ، تورد وقائع تشير إلى وجود دلائل قوية ، تؤكد أن دولا ومؤسسات وأجهزة استخبارات عربية وأجنبية تساهم بالفعل فى تمويل أنشطة تنظيم الجهاد بطرق مباشرة ، هذا بالإضافة إلى المراكز الإسلامية المنتشرة فى أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية . ولقد أشارت التقارير الصحفية إلى أن دور هذه الأطراف لا يقتصر على تقديم الدعم المالى فحسب ، بل أنها تتيح الفرصة لسفر

أعضاء التنظيم لتلقى التدريبات اللازمة فى المجالات التى يحتاجها التنظيم ، كما أشارت التقارير أيضا إلى أن ثمة دلائل قوية أخرى على أن أشخاصا من أثرياء النفط يساندون التنظيم إما بالدعم المالى المباشر ، وتهريب الأسلحة والذخيرة ، أو بإتاحة الفرصة لأعضاء من التنظيم فى الحصول على عقود عمل بدول النفط ومن هناك ، وعن طريقهم ، يتم وضع المال فى شرايين التنظيم فى مصر (٧٣) .

هوامش الفصل الثالث

١ - راجع وقائع الحملات الدعائية للانتخابات البرلمانية فى عهد السادات فى نوفمبر ١٩٧١ وأكتوبر ١٩٧٦، وأبريل ١٩٧٩ وموقف الأزهر وشيوخه وأئمة المساجد الرسميين من قوى اليسار على الدين هلال (إشراف)، الانتخابات البرلمانية فى مصر، مصدر سابق، ص ص ٢٦٤- ٢٧٠.

Raymond A. Hinnefusch, Egyptian, Politics under Sadat, Op. Cit., pp. 153- 154.

٢ - انظر تقرير مفتى الجمهورية عن كتاب «الفريضة الغائبة»، والمنشور ضمن ملاحق كتاب نعمة الله جنينة، تنظيم الجهاد. هل هو البديل الإسلامى فى مصر، مصدر سابق، ص ص ٢٧٥ - ٣١١.

٣ - Raymond A. Hinnefusch, Egyptian, Politics under Sadat, Op. Cit., pp. 153- 154.

٤ - انظر : آلان روسيون، الإسلام. الحركة الإسلامية والديمقراطية : إعادة تشكيل الساحة السياسية فى مصر، مصدر سابق.

- البرنامج الانتخابى للحزب الوطنى الديمقراطى فى الانتخابات البرلمانية ١٩٨٤. ضمن مجموعة وثائق البرامج الانتخابية للأحزاب السياسية المصرية التى نشرتها الطليعة : كتاب غير دورى مايو ١٩٨٤. ص ص ١٥٣- ١٦٤.

(*) راجع الجزء الثانى من . عادل حسين، الاقتصاد المصرى من الاستقلال إلى التبعية مصدر سابق. وانظر أيضاً.

- عادل حسين نحو فكر عربى جديد : الناصرية والتنمية الديمقراطية، دار المستقبل العربى القاهرة، ١٩٨٥.

٥ - البرنامج الانتخابى لحزب العمل الاشتراكى فى الانتخابات البرلمانية ١٩٨٤ والمنشور ضمن وثائق الطليعة، مايو ١٩٨٤، مصدر سابق، ص ص ١٤٤ - ١٥٣.

٦ - راجع :

- لطفى الخولى : فى وحيد رأفت وآخرون، ندوة التطرف السياسى الدينى فى مصر. الجذور- الواقع والمستقبل مجلة الفكر للدراسات والابحاث، العدد الثامن، السنة الثانية، ديسمبر ١٩٨٥. ص ص٣١ - ١١١.

- الآن رسيون : الإسلام. الحركة الإسلامية والديمقراطية : إعادة تشكيل الساحة السياسية فى مصر، مصدر سابق، ص ١٦٥.

٧ - راجع بشأن ظاهرة الارتحال الثقافى والمثقفين الرُحل، وتأويل هذه الظاهرة على المستوى المعرفى : محمد عابد الجابرى، تكوين العقل العربى. نقد العقل العربى (١)، مصدر سابق ص ص.

٨ - انظر :

- فهمى هويدى، القرآن والسلطان. هموم إسلامية معاصرة، دارالشروق، بيروت ١٩٨١.

- مواطنون.لاذميون. موقع غير المسلمين فى مجتمع المسلمين، دار الشروق، القاهرة - بيروت، ١٩٨٥.

٩ - راجع الأعمال التى طرح من خلالها حسن حنفى مشروعه الفكرى، ونذكر منها :

- حسن حنفى، التراث والتجديد. موقفنا من التراث القديم، الطبعة الأولى، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠.

- من العقيدة إلى الثورة، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، «خمسة أجزاء»، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٨٧- ١٩٨٨.

- الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢- ١٩٨١، فى «ثمانية أجزاء» جـ ١، الدين والثقافة الوطنية ١٩٨٧، جـ ٢ الدين. والتحرر الثقافى ١٩٨٨، جـ ٣ الدين والنضال الوطنى ١٩٨٨، جـ ٢ الدين والتحرر الثقافى ١٩٨٨، جـ ٣، الدين والنضال الوطنى ١٩٨٨ جـ ٤، الحركات الدينية المعاصرة ١٩٨٨ جـ ٥، الدين والتنمية القومية ١٩٨٩ جـ ٦، الأصولية الإسلامية ١٩٨٩ جـ ٧، اليمين واليسار الإسلامى. اليسار الإسلامى والوحدة الوطنية ١٩٨٩، مكتبة مدبولى القاهرة.

١٠ - راجع لعادل حسين، فضلاً عن مقالاته بجريدة الشعب لسان حزب العمل الاشتراكى :

- عادل حسين، الاقتصاد المصرى من الاستقلال إلى التبعية، جـ ٢، مصدر سابق.

- نحو فكر عربى جديد، مصدر سابق.

١١ - راجع المقدمة الجديدة التى كتبها البشرى فى الطبعة الثانية لكتابه الحركة السياسية فى مصر ١٤٥- ١٩٥٢، مراجعة وتقديم جديد، دار الشروق، بيروت القاهرة، ١٩٨٣ وانظر أيضاً :

- طارق البشرى، نحن بين الوارث والوافد، ندوة اشكالية العلوم الاجتماعية فى الوطن العربى، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة ٢٦- ٢٨ فبراير ١٩٨٣.

المسألة القانونية بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، فى التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى (الأصالة

والمعاصرة) مصدر سابق، ص ص٦١٧ - ٦٤٤.

١٢ - راجع ثبت المصادر فى نهاية الكتاب.

١٣ - راجع : أحمد عبد الله، الطلبة والسياسة فى مصر، مصدر سابق، ص ص ٢٧١ - ٢٧٢.
- وائل عثمان، أسرار الحركة الطلابية ٦٨- ١٩٧٥، مصدر سابق، ص ص٢٩١- ٢٩٩.
- جيلز كيبل، النبى والفرعون، مصدر سابق، ص ص ١٣١- ١٣٣.
- Ali E. H. Dessouki, The Resurgence of Isamic Organistion in Egypt Op. Cit. pp. 115-117.

١٤ - جيلز كيبل، النبى والفرعون، مصدر سابق، ص ١٤٠.

١٥ - انظر : بدر محمد بدر، الجماعة الإسلامية فى الجامعات المصرية. حقائق ووثائق مصدر سابق، ص ص ٢٠-٢٣.
Nazih N. Ayubi, the Political Revival of Islam, Op. Cit., P. 491.
- بدر محمد بدر، الجماعة الإسلامية فى الجامعات المصرية، مصدر سابق، ص ص ٢٥ - ٣٠.

١٦ - Ali E. H. Dessouki, The Resurgence of Isamic Organistion in Egypt Op. Cit. pp. 108-109.

١٧ - صالح الوردانى، الحركة الإسلامية فى مصر، مصدر سابق، ص ص ١٢٥- ١٢٧.

١٨ - هالة مصطفى، الإسلام السياسى فى مصر، مصدر سابق، ص ص٨١- ٨٢.
- وراجع أيضاً النتائج الخاصة بانتخابات الاتحادات الطلابية فى جامعة الإسكندرية للعام الدراسى ٧٦ / ١٩٧٧ والتى أوردها على الدين هلال.
Ali E. H. Dessouki, The Resurgence of Isamic Organistion in Egypt Op. Cit. pp. 108-109.

١٩ - بدر محمد بدر، الجماعة الإسلامية فى الجامعات المصرية، مصدر سابق، ص ٢٣.

٢٠ - انظر : جيلز كيبل، النبى والفرعون، مصدر سابق، ص ١٥٠.
- محمد عبد السلام الزيات، السادات القناع والحقيقة، مصدر سابق، ص ص ٢٩٢- ٢٩٤.

٢١ - راجع بخصوص الدور السياسى للطلاب فى مصر فى السبعينات، وبخصوص الدور الذى يسهم به النظام التعليمى الحالى بفلسفته وتوجهاته وبنيته وآلياته فى خلق وترسيخ السلبية السياسية للمواطن المصرى بشكل عام: أحمد عبد الله، الطلبة والسياسة، مصدر سابق.
- السيد سلامة الخميسى، التعليم والمشاركة السياسية، رؤية تربوية ناقدة للواقع المصرى، المؤتمر السنوى الأول للبحوث السياسية فى مصر، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة ٥- ٩ ديسمبر ١٩٨٧.

٢٢ - سمير نعيم أحمد، المحددات الاقتصادية والاجتماعية للتطرف الدينى، مصدر سابق.

٢٣ - راجع الأحكام التى صدرت بحق أعضاء جماعة المسلمين فى القضية رقم ٦ لسنة ١٩٧٧ أمن دولة عسكرية عليا والمعروفة بقضية اختطاف وقتل الدكتور الذهبى والمتهم فيها ٦٠ عضواً من أعضاء جماعة المسلمين المعروفة بالتكفير والهجرة، والقضية رقم ٧ لسنة ١٩٧٧ المعروفة بقضية الانتماء إلى جماعة التكفير والهجرة والمتهم فيها ٣٨٥ فردا من بينهم ٦٢ سيدة . انظر.
- جريدة الجمهورية فى ٢١ / ١٢ / ١٩٧٧، ١ / ٢ / ١٩٧٧.
- جريدة الاهـرام فى ٥ / ٨ / ١٩٧٧، ١٢ / ٨ / ١٩٧٧.

٢٤ - رفعت سيد أحمد، ظاهرة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات، مصدر سابق، ص ص ١٨٤- ١٨٧.

٢٥ - صالح الوردانى، الحركة الإسلامية فى مصر، واقع الثمانينيات، مركز الحضارة العربية للإعلان والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨، ص ص ١٠٣- ١٠٧.

٢٦ - هالة مصطفى، الإسلام السياسى فى مصر، مصدر سابق، ص ص ١٥٨- ١٥٩ وانظر أيضاً :
- غالى شكرى، الثورة المضادة فى مصر، مصدر سابق، ص ص ٧٥- ٧٧.
- محمد عبد السلام الزيات، السادات القناع والحقيقية، ص ص٢٩٠- ٢٩٤.

٢٧ - هالة مصطفى، الإسلام السياسى فى مصر، مصدر سابق، ص ص ١٥٨ - ١٦٠ وانظر أيضاً:
- صالح الوردانى، الحركة الإسلامية فى مصر. واقع الثمانينات، مصدر سابق، ص ص١٠٣ - ١٠٧. وانظر أيضاً.
- محمد مورو، تنظيم الجهاد جذوره وأسراره، العربية الدولية للنشر والإعلام، القاهرة، ١٩٩٠، ص ص ٤٨ - ٥٢.

٢٨ - بدر محمد بدر، الجماعة الإسلامية فى جامعات مصر، مصدر سابق، ص ص ١٥٩ - ٩٧، وانظر أيضاً:
- هالة مصطفى، الإسلام السياسى فى مصر، مصدر سابق، ص ص ٩٥ - ١٦٠.
- رفعت سيد أحمد، ظاهرة الإحياء الإسلامى، مصدر سابق، ص ص١٨٤ - ١٨٧.

٢٩ - Ali E. H. Dessouki, The Resurgence of Islamic Organistions in Egypt, Op. Cit., P. 108.

٣٠ - Nazih N. Agubi, The Political Revival of Islam Op. Cit., pp. 491- 492

- وانظر أيضاً : محمد مورو ، تنظيم الجهاد، جذوره وأسراره، مصدر سابق، ص ص ٤٨ - ٦٣ .

(*) أدت العمليات العسكرية التي قامت بها الجماعات الإسلامية في مدينة أسيوط عام ١٩٨١ إلى مقتل ٤ أربعة من ضباط الشرطة و٦٢ اثنين وستين من جنود الشرطة و ٢١ واحد وعشرين من مواطني المدينة. راجع التفاصيل الخاصة بأحداث أسيوط وملابساتها في الأخبار ٩، ١٠ / ٥ / ١٩٨٢ وانظر أيضاً.

- حسام الدين محمد سويلم (إعداد)، التطرف الديني وعلاقته بالأمن القومي المصري، ص ص ١٦٧ - ١٨٠ .

٣١ - راجع : بدر محمد بدر، الجماعة الإسلامية في الجامعات المصرية، مصدر سابق، ص ص ١٠٣ - ١٠٥ .

- هالة مصطفى، الإسلام السياسي في مصر، مصدر سابق، ص ١٦٠ .

٣٢ - سيد قطب، معالم في الطريق، مصدر سابق، ص ص ١٠٣ - ١٠٥ ، ص ص١٣٥ - ١٣٦ .

٣٣ - المصدر السابق، ص ص ٩٥ - ٩٦ .

(*) أخرج الإخوان المسلمون أنفسهم العديد من الكتب تحكي لأجيالهم الجديدة ولغيرها صور التعذيب البشع داخل السجون، والاضطهاد خارجها في ظل نظام عبد الناصر الأمر الذي يدفع الإنسان حتماً إلى البحث عن الله في ظل هذه المحنة، وإلى التفكير في موقف هؤلاء البشر الذين يقومون بتعذيبهم، وهل ما يقومون به من عمل هو علامة الإيمان أم علامة الكفر والابتعاد عن شريعة الله. وهذه الكتب التي تصور ألوان التعذيب القاسي والعنيف لاتزال من الأدبيات التي توغر صدور الجماعات الأصولية الإسلامية الجديدة ضد نظام الحكم. ونستطيع أن نورد أسماء بعض هذه الكتب وأسماء مؤلفيها : علي جريشة، في الزنزانة، مصطفى المصيلحي، المذبحة، في الذكرى العشرين للمذبحة، محمد يوسف هواش، مجزرة القرن العشرين، عباس السيسي، من المذبحة إلى ساحة الدعوة، جابر رزق، مذبحة الإخوان في ليمان طره، عمر التلمساني، قال الناس ولم أقل في حكم عبد الناصر.

٣٤ - صلاح عيسى، الإسلام السياسي، في : محمد أحمد خلف الله (إشراف)، الأنشطة الدينية، مشروع المسح الشامل لمجتمع المصري، المجلد الثامن، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٨٥ ، ص ص ٥٤ - ٦٦ .

(**) - حسن إسماعيل الهضيبي، دعاة لا قضاة. كتاب الدعوة، دار الطباعة والنشر الإسلامية، الإسكندرية، ١٩٧٧ .

٣٥ - صلاح عيسى، الإسلام السياسي، مصدر سابق، ص ٦٣ .

٣٦ - جيلز كيبل، النبي والفرعون، مصدر سابق. وانظر أيضاً :

- حديث طه السماوي الذي يعد من الآباء المؤسسين لجماعة العزلة الشعورية في جريدة الأهالي في ٢٧ / ٦ / ١٩٨٤، وحديثه في جريدة الوطن في ٤ / ٩ / ١٩٨٥ . وانظر أيضاً حديث الشيخ عبد الله السماوي أحد أمراء الجماعة في جريدة الخدى ٢٦ ذى القعدة ١٤٠٦هـ. وكتاب : عبد الله السماوي، من معالم دعوتنا، المجموعة الأولى، مطابع سجل العرب، القاهرة، ١٩٨٥ . وجدير بالذكر أن هذه الجماعة كانت قد اتهمت بحرق أندية الفيديو والمسارح ومحلات بيع الخمور في وسط القاهرة في صيف ١٩٨٦ .

٣٧ - راجع أقوال شكرى مصطفى في القضية رقم ٦ لسنة ١٩٧٧ أمن دولة عسكرية عليا وانظر أيضاً :

- حسين بن محمد بن علي جابر، الطريق إلى جماعة المسلمين، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ش.م.م. المنصورة، الطبعة الثانية ١٩٨٧ .

(*) راجع الفصل الرابع.

٣٨ - عادل حموده ، الهجرة إلى العنف. التطرف الديني من هزيمة يونيو إلى اغتيال أكتوبر، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٧ ، ص ٢٤ .

٣٩ - تصريحات اللواء سيد فهمي مدير مباحث أمن الدولة المصرية، الأهرام ٢٥ / ٢ / ١٩٧٥ .

٤٠ - في الوقت الذي اعتقلت فيه أجهزة الأمن أعضاء جماعة التكفير والهجرة، ألقت القبض على حوالي ٨٠ ثمانين امرأة عضوة في الجماعة مع عدة مئات من الذكور. وتشير التحاليل إلى خلفية هؤلاء النسوة أن معظمهن من أقارب أو زوجات الأعضاء، راجع : Saad Eddin Ebrahim, Anatomy of Egypt's Melitanic Group, Op. Cit., P. 439.

- وفي القضية رقم ٧ لسنة ١٩٧٧ أمن دولة عسكرية عليا المعروفة بقضية الانتماء إلى جماعة التكفير والهجرة بلغ عدد النساء حوالي ٦٢ اثنتين وستين إمرأة. راجع الأهرام في ٦ / ٨ / ١٩٧٧ .

(*) تعد قضية العذر بالجهل من القضايا الخلافية بين الفصائل الأصولية الجهادية، ملخص هذه القضية أن كل من يجهل أمراً أو حكماً من تعاليم الإسلام، فإنه يعذر لجهله بهذا الحكم إذا خالفه، ومن ثم لا يمكن تكفير المسلم إذا ارتكب معصية. وفي حين تُكفر جماعة الجهاد الدولة أفراداً ومؤسسات، فإن الجماعة الإسلامية ترى أن الدولة كافرة بمؤسساتها فقط وليس بأفرادها، وأن شرط تكفير الأفراد هو إقامة الحجة عليهم بالكفر. أما جماعة التكفير

والهجرة فقد كانت تكفر الدولة برمتها أفراداً ومؤسسات فضلاً عن تكفير المجتمع . راجع بخصوص هذه القضية .
- الجماعة الإسلامية ، العذر بالجهل . د.ت . د.ن .
- ناجح إبراهيم وعاصم عبد الماجد وعصام الدين دربالة (إعداد) وعمر عبد الرحمن (إشراف) ، ميثاق العمل الإسلامي د.ت . د.ن .

٤١ - راجع الانتقادات التي وجهها مؤسسو التيار الجهادي للفصائل الأخرى في الحركة الأصولية الإسلامية في :
- محمد عبد السلام فرج ، الفريضة الغائبة ، مصدر سابق .
- صالح سرية ، رسالة الإيمان ، مصدر سابق .

٤٢ - راجع التفاصيل الخاصة بنشأة وتكون جماعة الفنية العسكرية وجماعة الجهاد و جماعة التكفير والهجرة في المصادر التالية :
- محاضر التحقيقات في القضايا الخاصة بالتنظيمات الثلاثة وهي تحوى القصة الكاملة لنشأة هذه التنظيمات .
- رفعت سيد أحمد ، لماذا قتلوا السادات ؟ قضية تنظيم الجهاد ، التونى للطباعة والنشر ، الطبعة الأولى ١٩٨٦ .
- عادل حمودة ، الهجرة إلى العنف ، مصدر سابق .
- عادل حمودة ، اغتيال رئيس ، سينا للنشر ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٨٥ .
- عادل حمودة ، قنابل ومصاحف . قصة تنظيم الجهاد . سينا للنشر ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٥ .
(*) من بين هذه المصادر انظر :
- ريتشارد هربرد كمجيان ، الأصولية في العالم العربي ، مصدر سابق ، ص ص ٢٤٧ - ٢٥٢ .
هالة مصطفى ، الإسلام السياسي ، مصدر سابق ، ص ص ١٣١ - ١٥٨ .
- رفعت سيد أحمد ، ظاهرة الإحياء الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ص ١٦٣ - ١٦٨ ص ص ١٨٤ - ١٩١ .
- صالح الورداني ، الحركة الإسلامية في مصر ، رؤية واقعية لمرحلة السبعينيات مصدر سابق .
- صالح الورداني ، الحركة الإسلامية في مصر . واقع الثمانينيات ، مصدر سابق .

٤٣ - راجع الاهرام في ٢٠ / ٤ / ١٩٧٤ . وقد أسفر حادث اقتحام الكلية الفنية العسكرية عن مقتل ١١ وإصابة ٢٧ آخرين . وقد أوردت جريدة الأهرام في أعدادها الصادرة في ١٩ ، ٢٠ ، ٢٥ أبريل ١٩٧٤ التفاصيل الخاصة بحادث الفنية العسكرية وخطة التنظيم للاستيلاء على الحكم .

٤٤ - راجع الأهرام في ٥ ، ١٢ ، ٢٤ أغسطس ١٩٧٧ ، والجمهورية في أول ديسمبر ١٩٧٧ ، وأول فبراير ١٩٧٨ حيث وردت التفاصيل الخاصة بحادثة الاختطاف والقتل والمواجهة بين الجماعة والسلطة .

٤٥ - راجع التفاصيل الخاصة بعمليات الانفجارات وحرائق الكنائس وأحداث مدينة أسيوط في :
- حسام الدين سويلم ، التطرف الديني وعلاقته بالأمن القومي المصري ، مصدر سابق ، ص ص ١٧٦ - ١٨٠ .
وانظر أيضاً : Nazih N. Ayubi, The Political Revival of Islam Op. Cit., P. 492

٤٦ - راجع :
- هالة مصطفى ، الإسلام السياسي في مصر ، مصدر سابق ، ص ص ١٤٦ - ١٤٧ .
- منى العربيني ، وعبد الفتاح عبد النبي ، ومحمد شومان ، قراءة في تحقيقات قضيتي الفنية العسكرية والتكفير والهجرة ، مصدر سابق ، ص ص ٤١ - ٤٦ .
- صالح الورداني ، الحركة الإسلامية في مصر رؤية واقعية لمرحلة السبعينات ، مصدر سابق ، ص ١٥٦ .

٤٧ - حسام الدين سويلم ، التطرف الديني وعلاقته بالأمن القومي المصري ، مصدر سابق ، ص ص ١٠٨ - ١٠٩ .

٤٨ - المصدر السابق ، ص ١٠٨ وانظر أيضاً : آلان روسيو ، شركات توظيف الأموال والانفتاح الاقتصادي ، كتاب الأهرام الاقتصادي ، العدد ٧ مايو ١٩٩٠ ، القاهرة .
- بدر عقل ، توظيف الفساد ، مصدر سابق .

٤٩ - انظر : فرج فوده ، الملعوب . قصة شركات توظيف الأموال ، مصدر سابق
- محمود عبد الفضيل ، الخديعة المالية الكبرى . الاقتصاد السياسي لشركات توظيف الأموال ، مصدر سابق .
(*) لعل من أشهر أمراء الجماعات الإسلامية الذين دخلوا مجلس الشعب في الانتخابات البرلمانية ١٩٨٧ ، الطبيب عصام الدين محمد حسين العريان الذي كان أميراً للجماعة الإسلامية بطب القاهرة والمهندس محيي الدين أحمد عيسى الذي كان أميراً للجماعة الإسلامية بجامعة المنيا . وكلاهما صار عضواً بمجلس الشعب دورة أبريل ١٩٨٧ .
(**) بدأ تنظيم الفنية العسكرية بصالح سرية وكان قائد التنظيم ، وكذلك بدأت جماعة التكفير والهجرة بشكري مصطفى وكان الأمير العام للجماعة ، أما الجهاد فثمة بدايات عديدة له .

٥٠ - راجع أوراق القضية رقم ٢٩١ لسنة ١٩٧٤ حصر أمن دولة عليا والمعروفة بقضية جماعة الفنية العسكرية . وانظر أيضاً :
- منى العريني، وعبد الفتاح عبد النبي ومحمد شومان، قراءة في تحقيقات قضيتي الفنية العسكرية والتكفير والهجرة، الندوة الرابعة لبحث الحركات الدينية المتطرفة، مصدر سابق، ص ص ٢٣٢ - ٢٣٣ .
٥١ - منى العريني، المصدر السابق، ص ٢٣٣ .
٥٢ - منى العريني، المصدر السابق، ص ص ٢٣٣ - ٢٣٥ ، وانظر أيضاً :
- هالة مصطفى، الإسلام السياسي، مصدر سابق، ص ١٤٨ .
- محمد مورو ، تنظيم الجهاد، مصدر سابق، ص ص٢٧ .
- محاضر التحقيق في قضية رقم ٦ لسنة ١٩٧٧ أمن دولة عسكرية عليا خطف وقتل الدكتور الذهبي، والقضية رقم ٧ لسنة ١٩٧٧ أمن دولة عسكرية عليا والمعروفة بقضية الانتماء إلى جماعة التكفير والهجرة. وانظر أيضاً :
- منى العريني، قراءة في تحقيقات قضيتي الفنية والجهاد، مصدر سابق ص ص ٢٤١ - ٢٤٣ .
٥٣ - هالة مصطفى، الإسلام السياسي في مصر، مصدر سابق، ص ١٤٩ .
٥٤ - محاضر التحقيق في القضية رقم ٦ لسنة ١٩٧٧ أمن دولة عسكرية عليا. وانظر أيضا :
Saad Eddin Ebrahim, Anatomy of Egypt's Melitanic Group, Op. Cit., P. 435 - 437.
٥٥ - منى العريني، قراءة في تحقيقات قضيتي الفنية والجهاد، مصدر سابق،
- منى العريني، قراءة في تحقيقات قضيتي الفنية والجهاد، مصدر سابق.
٥٦ - محاضر التحقيق في القضية رقم ٦ لسنة ١٩٧٧ أمن دولة عسكرية عليا .
٥٧ - مقابلة مع المهندس فتحي عبد السلام العضو السابق في جماعة التكفير والهجرة. وانظر أيضاً :
- محاضر التحقيق في القضية رقم ٦ ، ٧ أمن دولة عسكرية عليا لسنة ١٩٧٧ .
٥٨ - المصدر السابق مباشرة. وانظر أيضاً :
- جيلز كيبل، النبي وفرعون، مصدر سابق، ص ص ٧٩ - ٨٢ .
Saad Eddin Ebrahim, Anatomy of Egypt's Melitanic Group, Op. Cit., P. 440.
(*) يُعزى إلى عبود الزمر العضو القيادي في جماعة الجهاد، والضابط السابق بالمخابرات الحربية المصرية فضل تطوير الإمكانات والمهارات التنظيمية لجماعة الجهاد سواء من حيث البناء التنظيمي للجماعة أو الإدارة الرشيدة للتنظيم وعمليات تدريب الأعضاء على استخدام نظام للشفرة في عمليات الاتصال التنظيمي. انظر أوراق القضية رقم ٧ لسنة ١٩٨٨١ أمن دولة عسكرية عليا الخاصة بعملية اغتيال السادات ، والقضية رقم ٤٨ لسنة ١٩٨٢ . أمن دولة عليا المعروفة بقضية تنظيم الجهاد .
٥٩ Nazih N. N. Ayubi. Militant Islamic Movements, Journal Affairs, Vol 36, No. Fall- Winter 1982- 1983 P.
- وانظر أيضاً : ريشارد هربرد كمجيان، الأصولية في العالم العربي، مصدر سابق، ص ص ١٤٥ - ١٤٦
٦٠ - هالة مصطفى، الإسلام السياسي، مصدر سابق، ص ص١٥١ - ١٥٢ . وانظر أيضاً .
- نعمة الله جنينة، تنظيم الجهاد،هل هو البديل الإسلامي في مصر، مصدر سابق، ص ص ١١٤ - ١١٧ .
٦١ - نعمة الله جنينة، المصدر السابق، ص ص١٠٣ - ١٠٤ وانظر أيضا :
- ريتشارد هربرد كمجيان، الأصولية في العالم العربي، مصدر سابق، ص ص١٤٣ - ١٤٥ .
- جريدة الأهرام في ٢ / ١ / ١٩٨١ .
- ملفات التحقيق في القضية رقم ٧ لسنة ١٩٨١ أمن دولة عليا .
- ملفات التحقيق في القضية رقم ٤٨ لسنة ١٩٨٢ أمن دولة عليا والقضية رقم ١٦٢ لسنة ١٩٨٢ أمن دولة عليا .
٦٢ - محمد مورو، تنظيم الجهاد جذوره وأسراره، مصدر سابق، ص ص ٥٠ - ٥١ .
٦٣ - المصدر السابق. وانظر أيضاً :
- محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، مصدر سابق، ص ص٤٩٢ - ٤٩٣ .
- ملفات رقم ٤٨ لسنة ١٩٨٢ أمن دولة عليا .
٦٤ - محمد حسنين هيكل، خريف الغضب، مصدر سابق ٤٩٢ - ٤٩٣ .
(*) وفقاً للإحصاءات التي أوردها حميد أنصاري، كان عدد المساجد الحكومية والأهلية في مصر في عام ١٩٧٠هو ٢٠,٠٠٠ عشرين ألف مسجداً، وفي عام ١٩٨١ بلغ إجمالي عدد المساجد ٤٦,٠٠٠ مسجداً، منهم ٦٠٠٠ ستة آلاف مسجداً فقط كان يتم إدارتهم بواسطة ٣٠٠٠ ثلاثة آلاف من الأئمة الرسميين والتابعين لوزارة الأوقاف

والشئون الدينية وترتب على ذلك فقدان الوزارة رقابتها على بقية المساجد وظهور عدد كبير من الأئمة والدعاة المستقلين الذين لعبوا دوراً هاماً على صعيد الدعوة فى خلق التعاطف والتأييد ثم الانجذاب والتجنيد للجماعات الأصولية المسلحة.

- انظر : Hamied Ansari, Egypt TheStalled Society Op. Cit., pp. 217 - 218.

٦٥- انظر : Hamied Ansari, Egypt TheStalled Society Op. Cit., pp. 215 - 217.

Saad Eddin Ebrahim, Anatomry of Egypt's Meitant Islamic Groups, Op. Cit., pp. 438 - 439.

٦٦- يتضمن هذا العدد ثلاثة أعضاء من الأحداث الذين تقل أعمارهم عن ١٨ عاماً وتمت إحالتهم إلى محكمة الأحداث.

٦٧- المجموع لا يتضمن ٢٢ عضواً هارباً.

- المصدر : بيانات تم تجميعها من : نص قرار الاتهام فى القضية رقم ٢٩١ لسنة ١٩٧٤ حصر أمن دولة عليا المعروفة بقضية الفنية العسكرية والمنشور فى جريدة الأهرام فى ٢٧ / ٦ / ١٩٧٤ ص ٣.
- نص قرار الاتهام فى القضية رقم ١٦٢ لسنة ١٩٨٢ المنشور فى جريدة الأخبار فى ٩ / ٥ / ١٩٨٢ . ص ص ٤ - ٥.

(*) كانت الكليات العملية والعسكرية فى الغالب هى كليات الطب والهندسة والكلية الفنية العسكرية، ثم أعداد قليلة ومحدودة فى كليات العلوم والصيدلة والزراعة.

(**) كانت الكليات والمعاهد النظرية فى الغالب هى كليات التربية والحقوق والتجارة، ثم نسب أقل فى كليات الآداب والألسن.

(*) راجع الأهرام فى ٥ / ٨ / ١٩٧٧ وفى ٦ / ٨ / ١٩٧٧.

(*) المصدر : مصدر سابق مباشرة.

- ونص قرار الاتهام فى قضية خطف واغتيال الشيخ الذهبى فى جريدة الأهرام فى ١٢ / ٨ / ١٩٧٧ ص ١١.

(*) راجع بخصوص علاقة الحركة العمالية بالقوى السياسية الإسلامية.

- جول بنين، زكارء لوكمان، العمال والحركة السياسية فى مصر، الوطنية الشيوعية. الإسلامية، ترجمة: أحمد صادق سعد، الجزء الأول، مركز البحوث العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٢ وراجع أيضاً : ندوة الحركة العمالية المصرية فى الانتخابات النقابية عام ١٩٩١ . دراسات ميدانية ٢٥ - ٢٦ ديسمبر ١٩٩٢ . مركز البحوث العربية ودار الخدمات النقابية - القاهرة، ١٩٩٢.
- المصدر بيانات تم تجميعها من القوائم التى نشرتها الصحف المصرية.
- نص قرار الاتهام فى القضية رقم ٢٩١ لسنة ١٩٧٤ حصر أمن دولة عليا، الأهرام فى ٢٧ / ٢ / ١٩٧٤ ص ٣.
- نص قرارالاتهام فى القضية رقم ١٦٢ لسنة ١٩٨٢ أمن دولة عسكرية عليا الأخبار فى ٩ / ٥ / ١٩٨٢ ص ص ٤ - ٥.

٦٨ - هذا العدد لا يتضمن سوى الأعضاء الذين تم التعرف على محل سكنهم من إجمالى ٢٨٠ عضواً.

٦٩ - Hamied Ansari, Egypt TheStalled Society Op. Cit., pp. 220 - 222

- وانظر أيضاً : مصباح قطب، امبابة... حى الفتنة القائمة والقادمة، مجلة اليسار، العدد ٢١، نوفمبر ١٩٩١. ص ص ٣٩ - ٤٤.

٧٠ - راجع ملفات القضية رقم ٢٩١ لسنة ١٩٧٤ حصر أمن دولة عليا المعروفة بقضية جماعة الفنية العسكرية. وانظر أيضاً.

- جريدة الأهرام فى ٦ / ٨ / ١٩٧٧.

٧١ - راجع ملفات القضية رقم ٦ لسنة ١٩٧٧، والقضية رقم ٧ لسنة ١٩٧٧ أمن دولة عسكرية عليا المعروفة بقضيتى خطف وقتل الشيخ الذهبى والانتماء لجماعة التكفير والهجرة.

- وانظر أيضاً : Saad Eddin Ebrahim, Anatomy of Egypt's Militant Islmic Grous, op. cit., pp. 435 - 436.

٧٢ - انظر محمد مورو، تنظيم الجهاد، جذوره وأسراره، مصدر سابق، ص ص ٥١ - ٥٢. هذا وقد نشرت الجرائد المصرية حوادث متكررة للاستيلاء على ونهب محلات الذهب ولعل أشهرها حتى عام ١٩٨١.

- نهب محلات ذهب فى نجع حمادى - قنا فى ٢٦ / ٦ / ١٩٨١.
- نهب محلات ذهب فى مدينة شبرا الخيمة فى ١ / ٨ / ١٩٨١.
- نهب محلات ذهب فى الساحل - القاهرة فى ٨ / ١٠ / ١٩٨١.
- وقد أسفرت هذه الحوادث فضلاً عن نهب محتوياتها عن عدد من القتلى من بينهم أصحاب المحلات وعدد من المواطنين المصريين الذين تصادف وجودهم فى مكان الحادث.

٧٢ - راجع : حسام الدين سويلم، التطرف الدينى وعلاقته بالأمن القومى المصرى، مصدر سابق، ص ص ١٢٦ - ١٢٨.
وراجع أيضاً تحقيقات روزاليوسف، العدد ٣٣٨٢، السنة الثامنة والستون، ٥ أبريل ١٩٩٣، ص ص ٤ - ٦.

- حمدى رزق، تشكيل حكومة الجهاد فى أمريكا، روزاليوسف، العدد ٣٣٦٤، السنة الثامنة والستون، ٣٠ نوفمبر ١٩٩٢، ص ص ٦ - ٨.

الفصل الرابع
إستراتيجيات التيار الجهادى
فى تغيير الواقع وبناء المجتمع والدولة
فى مصر

أولا

الإطار المرجعي والمصادر الفكرية المعتمدة في المشروع .

تكشف قراءة الوثائق الأساسية للتنظيمات الأصولية الإسلامية السياسية التي ظهرت منذ بداية السبعينيات من هذا القرن ، عن توحد في الأطر المرجعية ومصادر التلقي الفكرية ، مع تباين محدود فيما بينها بشأن مستويات وحدود السلطات العقيدية والفكرية لهذه الأطر والمصادر . إن صالح سرية ، مؤسس جماعة الفنية العسكرية وأميرها العام يذكر في كتابه «رسالة الإيمان» (٢) ، أن مرجعيته العليا والأساسية هي القرآن والسنة ، وكانت خير التفاسير لديه تفسير ابن كثير ، وكتاب في ظلال القرآن لسيد قطب .

وعند شكرى مصطفى ، مؤسس جماعة التكفير والهجرة وأمير اخر الزمان ، كانت المرجعية العليا لديه هي العكوف على كتاب الله وسنة رسوله وإسقاط ما عداهما من مصادر أخرى عدها أصناما وبصفة خاصة المذاهب الفقهية الأربعة المعروفة . فهي في رأيه ، وعلى حد تعبيره مذاهب ضعيفة وباطلة أراد بها أصحابها أن يصبحوا محط كل تبجيل واحترام ، وأن يكونوا أصناما تعبد من دون الله مثلما كانت تعبد في الماضي أرباب الهياكل الوثنية ، ذلك لأنهم احتلوا مكانا بين الله وبين المؤمنين ووضعوا أنفسهم بالتالي خارج حدود الإسلام . وعلى ذلك فهم ينتمون إلى الجاهلية ، وعلينا أن ننأى بأنفسنا عن فقه العصور الوسطى ونفتح أبواب الاجتهاد ، وتلك كانت مهمة شكرى مصطفى ، الذي اختاره الله وتولى إرشاده للطريق القويم ليفتح هذه الأبواب ويفسر القرآن والسنة كما فهمهما ، يستقى منهما كل الشرائع لإقامة الإسلام من جديد (٢) . وفضلا عن هذين المصدرين ، فإن الجذور الفكرية لجماعة المسلمين ، التكفير والهجرة ، تعود بعيدا أيضا إلى تراث الخوارج ثم كتابات وآراء الأولين في التفسير والسيرة وأصول الفقه والحديث . وفيما يتصل ببداية الحركة وتنظيمها نلمح أيضا في كتابات شكرى وأقواله في محاضر التحقيقات وملفات القضايا ، تأثرا واضحا وقويا بتراث الإخوان المسلمين وأدبياتهم وبصفة خاصة كتاب سيد قطب " معالم في الطريق " وأطروحاته بشأن الجاهلية الجديدة والمفاصلة والهجرة وجدلية الاستضعاف والتمكن (٣) . وفي " الفريضة الغائبة " تتحد المرجعية العليا عند صاحبه محمد عبد السلام فرج (٤) أحد العناصر المؤسسة لتنظيم الجهاد ، في القرآن والسنة أولا ، وبعدهما تكون الحوادث التاريخية الإسلامية التي يقيس عليها أحداث زماننا ، ثم تراث الأئمة والفقهاء الأربعة ، وتراث أئمة وشيوخ الإسلام في الفقه والتفسير والسيرة والحديث . وعلى نحو أكثر دقة وتحديدا يقدم عبود الزمر ، أحد قادة الجهاد ، تعريفا لمنهج جماعته وصفه بأنه إطار منضبط بالشرع الحنيف يوجه ويحكم حركة الجماعة في طريقها نحو إحلال البديل الإسلامي محل الأنظمة الجاهلية . وهو

يحدد ويرتب مصادر هذا المنهج وأطره المرجعة بالقرآن أولا ويليه السنة المطهرة ، وهى كل ما صدر عن النبى محمد من قول أوفعل أو تقرير ، وبعدهما يكون الإجماع ويعنى به اتفاق المجتهدين فى عصر من العصور بعد موت النبى على حكم شرعى . وهو حجة يجب العمل بمقتضاها عند الجمهور . والمصدر الرابع هو أقوال أئمة السلف الصالح الذين أخبر عنهم النبى " خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم " . والمصدر الأخير الذى يأخذ عنه هو الفتاوى المباشرة للعلماء المعاصرين الثقات فى القضايا الجديدة لضمان الضبط الشرعى الصحيح لفكر الجماعة وحركتها (٥) . أما الجماعة الإسلامية فهى تحدد فى ميثاقها (٦) إطارها المرجعى بعقيدة السلف الصالح جملة وتفصيلا . والإسلام بشموله كما فهمه علماء الأئمة الثقات المتبعون لسنة النبى وسنة الخلفاء الراشدين .

يبقى الإشارة إلى مرجعية كانت على درجة بالغة من الأهمية ، فكرا وممارسة ، لكل من تنظيم الجهاد والجماعة الإسلامية ، وأعنى بها تلك الخبرات المتراكمة التى وفرتها تجربة الثورة باسم الإسلام فى إيران . إذ برهنت الثورة بشكل عملى على إمكانية قيام حكومة إسلامية فى ظل أوضاع العصر الراهنة ، حكومة تعتمد ولاية الفقيه والحكم المباشر لعلماء الدين الإسلامى ، كما قدمت الثورة نموذجا يحتذى بشأن استخدام المقولات الإسلامية فى تعبئة وحشد جماهير المسلمين فى سياق حركة سياسية منظمة تدفعهم إلى اتجاه إسقاط نظم الحكم الجائرة ، عبر أشكال معينة من الصراع والنضال (٧) .

وبإمكاننا إذن ، فى ضوء ما سبق ، أن نحدد ثمانية مصادر متجانسة شكلت فى مجموعها ، على صعيد الفكر والممارسة ، السلطات المرجعية الأساسية للجماعات والتنظيمات الأصولية الإسلامية المعاصرة . وهذه المصادر هى ، القرآن والسنة ، وسيرة الصحابة من الشاهدين والتابعين والسلف الصالح من التابعين الأوائل والفكر التراثى الإسلامى خاصة تراث الخوارج والمدرسة الحنبلية كما تعرضها كتابات وفتاوى ابن تيمية ، وتراث الإخوان المسلمين ، وأعمال أبى الأعلى المودودى وسيد قطب ، وأطروحات الإمام الخمينى وخبرات الثورة باسم الإسلام فى إيران ، واخيرا فتاوى وأحكام العلماء المسلمين المعاصرين الثقات من وجهة نظر الجماعات . ويعد فهم هذه المصادر والسلطات المرجعية وتعيين حدود سلطاتها العقيدية والفكرية ، مدخلا ضروريا لفهم البنية الفكرية والأيديولوجية للجماعات الأصولية الإسلامية ، ولفهم ممارساتها أيضاً .

يشكل كل من القرآن والسنة وسيرة السلف الصالح فى عهود الإسلام الأولى السلطات المرجعية الثلاث العليا ، فكرا وممارسة ، لدى الجماعات الإسلامية . وهى تشكل معا ماعرف بعصر التأسيس والنموذج الأول الذى ينبغى القياس عليه ، ونحن نجد أن العودة

إلى الأصول تشكل هاجسا قويا ومشتركا لدى الأصوليين الإسلاميين ، منظرين وقادة وأتباع . فكل الحقيقة التى يمكن معرفتها ، وكل التعاليم الصحيحة فى الإسلام ، وكل نماذج السلوك الدينى المحتذاة ، ونماذج العمل الإنسانى ، والتنظيم السياسى والأجتماعى ...، كل ذلك يتركز غاية التحديد فى عصر التأسيس فى النصوص والينابيع والنماذج الأولى النقية ، وفى التقاليد والقوالب الفكرية الحياتية التى خلفها لنا السلف العدول والتى ينبغى علينا أن نعود إليها .

يمثل القرآن ، إذن ، قاسما مشتركا ونظاما مرجعيا أعلى لفكريات الجماعات الإسلامية وأطروحاتها . ففى رأيهم أن القرآن كتاب حياة شاملة ، احتوى على كل ما ينبغى للإنسان أن يعرفه حول الله ، ومصير الإنسان الخاص وحياته بعد الموت ، والتاريخ وكل المستقبل الآتى ، وتنظيم حياة الناس فى الاقتصاد والسياسة والاجتماع... والسنة النبوية ، وهى كل ما صدر عن النبى من قول أو فعل أو تقرير ، أبان من خلاله النبى عَن المعنى الدقيق للوحى ، ومن ثم ، فحياة النبى وتعاليمه تؤلف المثال والنموذج الكامل الذى ينبغى على كل مؤمن أن يسعى إلى محاكاته وتمثله وإعادة انتاجه فى كل شئون حياته صغيرها وكبيرها . كما أن حياة النبى وتعاليمه قد فهمت فهما صحيحاومثاليا من قبل الصحابة الشاهدين الذين عاصروه وحظيت بتفسيرهم ،ثم جمعت ونقلت بأمانة دقيقة من قبل التابعين له بإخلاص . وهذه السلسلة من الشاهدين والتابعين هم الذين يؤخذ عنهم الإسلام الصحيح والعلم به لمواجهة الانحرافات والتشوهات التى أقحمتها الفرق المبتدعة على الدين عبر العصور . وكل ابتعاد عن النصوص والأصول والينابيع والنماذج والنبى وأصحابه التابعين له ، يعد ضلالا وانحطاطا يصيب الأمة ويجرفها بعيدا عن مسارها الطبيعى الذى ارتضاه لها ، ولابد من الرجوع إلى الأصل الحقيقى إن أردنا أن نكون مسلمين حقيقيين (٨) .

أما المصادر الخمسة الأخرى ، فهى رغم تجانسها تقدم صياغات متنوعة لأربعة قضايا محورية . القضية الأولى تتعلق بشمولية الإسلام وكليته ، والثانية تدور حول الإقرار بالجاهلية والتى تتمثل فى الارتداد عن شرع الله كإطار ضابط وناظم لحياة البشر . والقضية الثالثة تدور حول تأسيس التكفير على غيبة الحاكمية الإلهية ، فكل النظم المعاصرة تعد نظما كفرية لأنها تقوم على الانفصام بين شريعة الله ونظام الحياة فى الاجتماع والاقتصاد والسياسة... القضية الرابعةهى وجوب الجهاد ضد حاكمية البشر لصالح الحاكمية الإلهية الغائبة .

ويأتى فى مقدمة المصادر الخمسة ، الفكر التراثى الإسلامى وبخاصة تراث الخوارج وتراث المدرسة الحنبلية كما تعرضها كتابات شيخ الإسلام الفقيه والعالم ابن تيمية وتلميذه ابن

القيم الجوزية بشكل خاص . ومن يقرأ وثائق التنظيمات الأصولية الإسلامية الجهادية يجدها تحفل فى معظمها باقتباسات عديدة من كتب التراث لتصوغ منها إجابات معدة سلفا وفى أزمان غابرة عن الأسئلة الهائلة التى يطرحها واقع التخلف والتبعية والتجزئة والاستبداد وغياب العدل .

وتتحدد قيمة ابن تيمية ، على وجه الخصوص ، بالنسبة للحركة الأصولية الإسلامية المعاصرة من خلال قضيتين أساسيتين . الأولى هى أن ابن تيمية قد دعا إلى إحداث قطيعة معرفية مع التراث اليونانى الأوروبى بدعوى وثنيته وافتقاره إلى التوازن حين غلبت المادة على الروح فيه ، فضلا عن أنه لم يعرف الأديان السماوية ومن ثم كانت جاهليته هى الجاهلية الخالصة (٩) ، ويترتب على هذه الدعوة بالضرورة حذف الفلسفة الإسلامية وبصفة خاصة فلسفة ابن رشد بسبب دعوته إلى تأويل النصوص الدينية بإعمال العقل وجعله المرجعية العليا ، كما ترتب على دعوة ابن تيمية أيضا المطالبة بحذف التراث الاعتزالى العقلانى بحكم تأثرهما بفلسفة الإغريق . وقد بعثت هذه الدعوة لدى الأصوليين الإسلاميين المعاصرين واتخذت شكل تجهيل الحضارة الغربية المعاصرة لأنها تأسست على بعث تراث الأسلاف الإغريق الوثنيين عبر عصور الإصلاح والنهضة التنويرية ، وانتهت إلى إقامة نظم تفصل بين منهج الله ونظام الحياة فى كليته وشموله . ولذا فهى جاهلية الانفصام والشرك ، لأنها تشرك المادة مع الله برغم تدينها بالمسيحية . والقضية الثانية هى ، تكفير الحكام وجعل قتالهم واجب شرعى إذا ما خرجوا عن دين الله ولم يلتزموا الشرع ومصالح المسلمين . ذلك أن من سوغ اتباع دين غير دين الإسلام ، أو اتباع شريعة غير شريعة محمد ، فهو كافر ، وهو ككفر من آمن ببعض الكتاب . يقول شيخ الإسلام ابن تيمية فى كتابه " الفتاوى الكبرى " عندما سئل عن بلد تسمى " ماردين " كانت تحكم بحكم الإسلام ثم تولى أمرها التتار فأقاموا فيها الكفر ، هل هى دار حرب ؟ فكانت إجابته : " إن البلد الذى حكم بقوانين تجمع بين شريعة اليهود والنصارى وجزء من الإسلام وجزء من العقل والهوى ، هى بلد مركبة وليست بمنزلة دار السلم التى تسرى فيها أحكام الإسلام ، ولا بمنزلة دار الحرب التى أهلها كفار ، بل هى قسم ثالث يعامل المسلم فيها بما يستحقه ، يقاتل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه . وتعد إعانة ومساعدة الخارجين عن شريعة الإسلام محرمة ، وأموال الخارجين غنيمة للمسلمين وقتالهم واجب بالكتاب والسنة حتى يكون الدين كله لله . ومن ولاهم من المسلمين يعد كافرا مرتدا ــ يجب قتاله أيضا . واستنادا إلى فتاوى ابن تيمية ، ارتأى محمد عبد السلام فرج أن حكام اليوم يشبهون تتار الأمس ومن ثم وجب الخروج عليهم وقتالهم (١٠) .

وتشكل المصادر الأربعة الباقية الوسيط غير المحايد بين الفكر التراثى بالإطلاق وتراث المدرسة الحنبلية على وجه الخصوص من ناحية ، وفكر الجماعات الأصولية الإسلامية المعاصرة من ناحية أخرى . فهذا الوسيط أعاد إنتاج الفكر التراثى الإسلامى من خلال مواقف أيديولوجية معينة كانت مهمتها بلورة منهج الحاكمية وتجهيل المجتمع ، وصياغة منطق الخروج والانقلاب العنيف .

ويعد تراث الإخوان المسلمين ، فكرا وممارسة ، الوسيط الأول الذى أعاد إنتاج مقولات شمولية الإسلام والجاهلية والحاكمية فى العصر الحديث . ويمثل هذا التراث أحد المكونات الأساسية والمرجعية فى أيديولوجيا التنظيمات الأصولية الإسلامية الجديدة . بل يمكننا تقرير أن كلا من الإخوان والتنظيمات الأصولية الجديدة يحملان ذات الأيديولوجيا . فقادة التنظيمات ومنظروها كانوا فى الغالب ذوى أصول إخوانية ، وتم تكوينهم وتدريبهم وصياغتهم أيديولوجيا على يد كوادر الإخوان فى نهاية الستينيات من هذا القرن . وتكشف قراءة مؤلفات الآباء المؤسسين للإخوان والحرس القديم للأصولية الإسلامية ، ومؤلفات قادة التنظيمات الجديدة ومنظريها ، أنهم جميعا يلتقون حول فكرة محورية ورئيسية هى انتزاع السلطة السياسية على أساس برنامج يوصف بأنه إسلامى . ذلك أن البرنامج فى حقيقته لايمس الإسلام وعقيدته ، وإنما يتوجه بشكل مباشر إلى المؤسسات المجتمعية المطلوب صلاحها أو تغييرها جذريا ، إما بالتدريج أو بالانقلاب الفورى والمباشر فى الحياة الفردية والاجتماعية ، فى الأقتصاد والسياسة . وكل ما هنالك من اختلافات بين الفريقين هى اختلافات فى الطرق والوسائل اكثر من كونها اختلافات أيديولوجية أساسية .

إن حسن البنا ، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين ، قدم صياغة جديدة لمفهوم الجاهلية(١١) فهو يرفض الحضارة الغربية الحديثة باعتبارها حضارة نصرانية وكافرة ، بل ويرفض التعليم الحديث والمدارس الحديثة بزعم أنها مدارس مبتدعة ، وأن أبناء المسلمين يتخرجون فيها وقد تسممت عقولهم بالآراء الإلحادية و يشبون على التقاليد والإباحية . كما أن المسلمين بحكم المؤثرات الاجتماعية التى مروا بها ، وبتأثيرات المدنية الغربية الشبه الأوروبية ، والفلسفة المادية والتقليد الإفرنجى ، قد بعدو عن مقاصد دينهم ، ومرامى كتابهم ، ونسوا مجدهم ومجد آبائهم ، وآثار أسلافهم ، والتبس عليهم الدين الصحيح بما نسب إليه ظلما وجهلا (١٢) . ويتأسس على الإقرار بجاهلية المجتمع الحكم بكفره والدعوة إلى التأكيد على إرادة المفاصلة معه . وكان الشيخ البنا أول من أشار إلى ضرورة تميز أتباع جماعة الاخوان المسلمين بأسماء وأزياء متميزة ومغايرة تمام المغايرة لما هو محيط بهم من جاهلية (١٣) . كما أكد الشيخ حسن البنا على شمولية الإسلام

وكليته . فالإسلام عنده دين ودولة (١٤)، عبادة وقيادة ، مصحف وسيف لاينفك أحدهما عن الآخر . والادعاء بأن الدين شئ والسياسة غيره هى دعوة يحاربها الإخوان بكل سلاح . فالإسلام الذى يؤمن به الاخوان يجعل الحكومة ركنا من أركان الدين ، وهو يعتمد التنفيذ والعمل كما يعتمد الإرشاد والدعوة . والحكم فى رأيه معدود فى كتب الإسلام الفقهية على أنه من العقائد والأصول لامن الفقهيات والفروع . وعليه فالمسلم الذى يرضى بحياتنا اليوم ويتفرغ للعبادة فحسب ، ويترك الدنيا والسياسة للعجزة والآثمين الدخلاء والمستعمرين ، لا يسمى مسلما .فحقيقة الإسلام أنه جهاد وعمل ، دين ودولة . كذلك قدم البنا صياغة جنينية وأولية لما أصبح يعرف فيمابعد بجدلية الاستضعاف والتمكن لدى الجماعات الأصولية الإسلامية المعاصرة . إذ يلحظ المتابع لتطور أشكال الممارسات السياسية لجماعة الإخوان المسلمين ، أنها انتهجت سياسات المراوغة والمداهنة والمناورة السياسية ، وأنها مارست حتى التقية على التقليد الشيعى خلال ما أسمته بمراحل الاستضعاف ، سعيا وراء الاستقواء والتمكن وتعبئة مصادر القوة وتجميعها وصولا إلى التنبؤ أو الاستيلاء على السلطة السياسية (١٥).

وتعتبر كتابات أبى الأعلى المودودى ، وسيد قطب الوسيط الثانى الذى أعاد إنتاج المقولات التراثية بخصوص الجاهلية والحاكمية . فلقد أخذ قطب ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية ، ثم أبى الأعلى المودودى ، وقدم منهج الحاكمية وتجهيل المجتمع ، ومنطق الانقلاب العنيف . ومنه أخذت التنظيمات الأصولية المعاصرة ، ولم يزد أحد من مفكرى الحركة الأصولية الإسلامية فى عهدنا على امتداد العالم الإسلامى ، بدءا من الإمام الخمينى مرورا بجهيمان العتيبى ، وصالح سره ، وشكرى مصطفى ، وعبد السلام فرج ، وصولا إلى عمر عبد الرحمن ؛ لم يزد أحد منهم كثيرا على ما قدمه قطب على صعيد الفكر والممارسة . ومن يراجع كتابات هؤلاء يجد أنها لاتشتمل على أكثر مما هو موجود فى كتب قطب بل غالبا ما تشتمل على أقل مما عرضه قطب ، بل ويكاد يكون فى أحيان كثيرة عند البعض من قادة التنظيمات المعاصرة ، صياغة فقيرة ومبهمة لما قدمه الإمام الشهيد . كانت كتابات قطب ومؤلفاته، خاصة كتابيه فى " ظلال القرآن " و " معالم فى الطريق × ، فى مقدمة البرامج الفكرية التى تأثرت بها الحركة الأصولية الإسلامية فى مصر خلال الربع الأخير من القرن الحالى . فهذان الكتابان كان لهما دور فاعل فى التحولات الفكرية التنظيمية التى طرأت على الحركة ، وأدت بشكل عام إلى تغيير شكل خريطة القوى الإسلامية السياسية المعارضة وبروز جماعات وتنظيمات أصولية جديدة تركز حركتها حول مبدأ الجهاد الإسلامى كما طرحه قطب .

وتتحدد قيمة قطب بالنسبة للجماعات الأصولية الإسلامية المعاصرة فى أنه قدم صياغة

نظرية أيديولوجية لتغير أوضاع الجاهلية المعاصرة ومجاوزتها ، وبعث الحياة فى الأمة الإسلامية ، وذلك عبر منطلقين رئيسيين : الأول ، منحى عقائدى يسير فى اتجاه إبراز القوة المطلقة للإسلام وتكامل منظومته وبعد تاريخى يسمح بإبراز تصور الإسلام لقضايا المجتمع والسياسة والتاريخ كوسيلة لإصلاح البشرية . وقدم قطب فى ثنايا صياغته النظرية الأيديولوجية مشروعا انقلابيا لتغير خارطة العالم ، فالانقلاب فى منظومته الفكرية كان يعنى الثورة ، ويرمى إلى إحداث التغييز الشامل ، ويعنى أيضا السعى المتواصل بالجهاد والكفاح المستمر فى سبيل إقامة نظام الحق . والجهاد هو الركن السادس من أركان الإسلام دون إعلان عنه ، وهو فريضة من أجل حماية الإسلام . الجهاد إذن فكرية انقلابية تقرر أن لامساومة مع المجتمع الجاهلى بحكامه ومحكوميه ، وترمى إلى هدف نظام العالم الاجتماعى بأسره ، فحكم الجاهلية لابد وأن يتهدم بناؤه من القواعد لتأسيس بناء جديد حسب فكرة الإسلام ومنهجه الصحيح (١٦) .

نأتى أخيرا إلى الوسيط الثالث الذى أعادإنتاج مقولات الجاهليةوالحاكمية فى العصر الحديث ، وتتحدد قيمة هذا الوسيط فى أنه قدم بشكل عملى نموذجا مجتمعيا معاصرا يعمل وفقا لهذه المقولات . وأعنى بهذا الوسيط تأثيرات الإمام الخومينى والثورة الإسلامية فى إيران ، ويتصف المنهج الخومينى بأنه منهج انقلابى ، مثل منهج المودودى وقطب ، فتغيير المجتمعات الإسلامية ممكن فقط بعد قلب أنظمة الحكم فى الدول الإسلامية الراهنة وتغيير السلطة السياسية فيها . والفقيه هو الذى يناط به إحداث هذا الانقلاب ، فهو الذى يتصدى للحاكم الظالم ، ويقاوم التسلط والطغيان ، ويوعى الناس ويقود الثورة (١٧) . وفى كتابه " الحكومة الإسلامية "(١٨) ويرفض الإمام الخومينى مقولة عزلة الإسلام ودعاوى انعدام صلته بتنظيم الحياة الاجتماعية أو تأسيس حكومة وإقامة دولة . وارتأى أن هذه المقولة من صنع الاستعمار الغربى وعملائه المحليين فى العالم الإسلامى ، الذين أرادوا أن يكون الإسلام مجرد عبادات لا معاملات ، وأخلاقا فردية لا نظما اجتماعية ، ليسهل عليهم ابتلاع المسلمين ونهب ثرواتهم . فى حين أن الإسلام فى جوهره نظام شامل للحياة فآيات المجتمع فى القرآن تزيد أضعافا مضاعفة عن آيات العبادات ، وأبواب الحديث التى تمس الاقتصاد والسياسة والاجتماع لا تقل عن أبواب العبادات والأخلاق . وثمة قواعد وشروط مبينة فى القرآن والسنة تفرض وجوب قيام الحكومة الإسلامية ومراعاة النظام الإسلامى وتطبيق أحكام الإسلام . وهذه القواعد والشروط تعنى أن الله وحده هو المشرع ، والحكومة تعمل على تنظيم سير المصالح تبعا لشريعة الله ، فهى دولة وشريعة ، وطاعة الجميع فى الحكومة الإسلامية واجبة لأنها من طاعة الله (١٩) .

وتأكيد الإمام الخومينى على مبدأ شمولية الإسلام وكماله وصلاحيته لكل عصر ، يواكبه رفض للنموذج والصيغ المجتمعية الغربية . ففى رأيه أن ثمة انحلال فى الغرب ، وليس لديهم شئ لنتعلمه منهم، وهم يودون تصدير أفكارهم المنحلة إلينا ، تلك التى يسمونها ديمقراطية ، ولكن ذلك شئ لا يمكننا أن نقبله ، فهذه النماذج والصيغ الغربية الوافدة ، استهدفت محو الطابع الحضارى الإسلامى وطرد قوانين الإسلام وتراث الأمة الإسلامية فى الفقه والقانون والسياسة (٢٠) .

وينتهى الإمام الخومينى إلى تقرير أنه لا قوام للاسلام إلابحكومة ، ولاكيان للمسلمين إلا بدولة . وفى كتابه المذكور سلفا ، تبين مقومات نظام الحكم الإسلامى والشروط الواجب توافرها فى الحاكم الإسلامى ، وهو لا يكتفى بتأكيده على ضرورة الحكومة الاسلامية وبيان خصائص الحكم الإسلامى ، وإنما يحدد أيضا سبل النضال أمام المسلمين لهدم الأنظمة الفاسدة والمفسدة ، وتحطيم زمر الخائنين الجائرين من حكام الشعوب، وتدمير حكوماتهم الجائرة وإقامة العدل الإسلامى . ويقرر أن لاسبيل أمام المسلم الحق إلا طريق التمرد والثورة ، وهذا واجب يكلف به المسلمون جميعا أينما كانوا (٢١) .

ثانياً : إستراتيجيات تغيير الواقع وبناء المجتمع والدولة الإسلامية .

يعد تشخيص الحالة الراهنة للمجتمعات الإسلامية وأنظمة الحكم فيها خطوة أولية وضرورية لتحديد الهدف وبيان وسائل تحقيقه . وفى هذا تقدم التنظيمات الأصولية الإسلامية المسوغ الشرعى لمخاصمة الواقع ومفاصلته ، وهجره ، وعدم مهادنته ، والانقلاب عليه لتدميره وتصفيته . والقضية المحورية فى تشخيص الواقع تتأسس على أن جوهر الإيمان بالله معناه أنه وحده الخالق للكون والمتصرف بكل شئونه ، ومن ثم فهو وحده صاحب الحق فى التشريع لهذا الكون بمافيه ومن فيه . وهو وحده الذى يرسم منهاج الناس وشرائعهم ، وعلى البشر أن يسيروا وفق ما شرع الله لهم وإلا فهم كفار . فمن رفض هذه القواعد يعد كافرا .وكل من نصب نفسه للتشريع أو رسم منهاجا للحياة ، فقد نصب نفسه إلها ، ومن رضى بهذه التشريعات أو المناهج فقد عبد ربا غير الله وأصبح كافرا . وبناء على ذلك يعد التحكيم إلى الشريعة أصلا من أصول التوحيد (٢٢) .

وأساس الإسلام أنه كل متكامل وشامل لايعرف التجزئة فمن آمن ببعضه وترك البعض الآخر فهو كافر ، ولا خلاف أن من أنكر آية واحدة من القرآن يعد كافر ، فكيف بمن ترك مبدأ من مبادئ الإسلام ، أوشطرا كبيرا منه ، فهو كافر لاشك فيه . والإسلام هو ما ورد

فى الكتاب والسنة وهو لم يقتصر على العقائد والشعائر فقط بمعناها المتداول ، وإنما تدخل فى شئون الحياة المختلفة التشريعية والقضائية والاقتصادية والسياسية ، ذلك أن الله قد شرع للبشر كل ما يصلح شأنهم فى كافة مجالات الحياة ، فى الحدود والقصاص ، فى المعاملات والاقتصاد ، وفى السياسة الداخلية والخارجية ، فى الحروب والمعاهدات ، فى العلاقات الأسرية والمواريث ، والقرآن كله كلام الله ، وكله ملزم .فمن أراد برأيه أن يقتصر الإسلام على العقيدة والشرائع أو الأخلاق فقد بعد عن الإسلام ، فى حين أن الإسلام جسم واحد من كفر بجزء منه كفر به كله ولاخلاف فى ذلك ، ولهذا يعد كافر كل من قصر الإسلام على العبادة واعطى لنفسه حرية اختيار النظام الذى يريده للحياة(٢٣) . ليس لأحد إذن ، الحق فى التشريع إلا فيما لانص فيه ، ومن يعطى لنفسه الحق فى إيجاد منهج للحياة أو التشريع غير ما قرره الله ، فقد أشرك بالله وكفر به ، واتخذ له ربا سواه . وعلى ذلك فكل الأنظمة والمجتمعات المعاصرة تعيش جاهلية جديدة مماثلة لتلك الجاهلية التى كان عليها العرب قبل ظهور الإسلام ، لأن حدود الله قد انتهكت فى هذه المجتمعات واعتدى عليها ، بل أنها تكاد تنعدم من الوجود . وشريعة الله قد أهملت ونبذت وراء الظهور عندما التمس الناس مناهجهم ونظمهم وتشريعاتهم من غير كتاب الله وسنة رسوله . فكان الفصام بين شريعة الخالق وحياة المخلوقات التى كفرت بالله واتخذت بعضا من بينها أربابا وآلهة من دون الله (٢٤) . وبهذا يتأسس التكفير على غياب الحاكمية الإلهية وسيادة حكم البشر ، وعبودية البشر للبشر ، والخروج من عبودية الله ورفض إلهية الله ، والاعتراف فى مقابل هذا الرفض بألوهية بعض البشر وبالعبودية لهم من دون الله . وهذا هو صميم الجاهلية ، ورجوع بالحكم والتشريع إلى أهواء البشر ، لا إلى منهج الله وشريعته وعليه تكون الجاهلية ليست فترة تاريخية ، وإنما هى حالة توجد كلما وجدت مقوماتها فى وضع أو نظام (٢٥) .

والتنظيمات الأصولية الإسلاميةالتى تمكننا من الاطلاع على وثائقها ومقابلة أعضائها ، تجمع على تجهيل المجتمعات ونظم الحكم المعاصرة وعلى ضرورة رد الحاكمية لله بعد أن اغتصبها مدعو الربوبية من البشر ، ويكون ذلك بإقامة الخلافة الإلهية والحكومة الإسلامية . فهذا الدين لابد له من دولة تقيم حاكمية الله وتطبق قانونه وشريعته . ولكن هذه التنظيمات تختلف فيما بينها فى قضيتين ، القضية الأولى تتعلق بحدود التكفير ومستوياته ، فبعضها يقيم تمييزا بين المجتمع ونظام الحكم ، وترى أنها وإن كانت قد أقرت بجاهلية الاثنين معا إلا أنها لا تكفر المجتمع ، بل وتلتمس العذر لجهل المجتمع وأفراده . ولكنها تكفر النظام الحاكم بدعوى جاهليته وعلمانيته . وفى مقابل هذا الموقف نجد جماعات أخرى لا تقيم هذا التمييز بين المجتمع ونظام الحكم ، وتنظر إليهما على أنهما سواء . فكل منهما يعد شكلا للآخر ، ففساد المجتمع ولد فساد النظام . وبالتالى

فهى تكفر المجتمع والنظام معا وكل من بلغته دعوى الجماعة ولم يؤمن بها ويتبعها يدخل فى دائرة الكافرين . بل إن بعضا من أعضاء هذه الجماعات يكفر عضو جماعته الذى لا يكفر غير المنضوين تحت راياتها وهو ما عرف بتكفير التكفير (٢٦) .

وترتبط القضية الخلفية الثانية . بالأساليب والوسائل التى تنتهجها الجماعة لتجاوز الجاهلية ورد الحاكمية لله وإقامة دولة الخلافة الإسلامية من جديد . ففى الوقت الذى أقرت فيه جماعة المسلمين ، التكفير والهجرة ، جدلية الاستضعاف والتمكن وما يرتبط بها من عزلة ومفاصلة شعورية أوكاملة ، وهجرة وبناء مجتمع المسلمين على هامش وأطراف المجتمع الجاهلى لحين بلوغ مرحلة الاستقواء والعودة فاتحين معبدين الجاهلين لربهم ، نجد أن جماعة الفنية العسكرية وجماعة الجهاد والجماعة الإسلامية تطرح وبشكل مباشر وفورى مسألة الاستيلاء على سلطة الدولة وحيازة القوة واستخدامها فى فرض البديل الإسلامى المنشود اعتمادا على الانقلاب والجهاد والصدام المسلح مع نظام الحكم . وإن كان هذا لا يمنع من اللجوء إلى وسائل أخرى كالدعوة والحسبة .

ونحاول فيما يلى ، اعتمادا على الوثائق الأساسية التى طرحتها التنظيمات المذكورة ، وما ذكره أعضاء التنظيمات الذين تمكنا من مقابلاتهم ؛ نحاول بيان كيف شخصت هذه التنظيمات واقع المجتمع المصرى الراهن ، ونظام الحكم فيه ، وما هى المهام التى حددتها لنفسها ، والغايات التى ترمى بلوغها ، والأساليب والوثائق التى قررتها واستخدمتها للمواجهة وتحقيق الأهداف والغايات .

أ - تشخيص الواقع الراهن : الجاهلية المعاصرة والأنظمةالكفرية .

هناك تعارض تام بين فكرتين ، وتصورين ، ومجتمعين ، وحقيقتين : الإسلام والجاهلية ، الإيمان والكفر ، الحق والباطل ، حاكمية الله وحاكمية البشر ، الله والطاغوت . ولاسبيل إلى المصالحة أو الوساطة بينهما ، ولا بقاء لأى منهما إلا بالقضاء على الآخر . ومن ثم ، فالمحور الأساسى المحرك للوجود الاجتماعى بأسره هو الصراع العقيدى بين حكم الإسلام المنشود وحكم الجاهلية الموجود والمسلط . والمسألة فى صحيحها هى مسألة كفروإيمان ، مسألة شرك وتوحيد ، مسألة جاهلية وإسلام (٢٧) . وتمثل الجاهلية كل انحراف عن نهج الإسلام سواء تم ذلك فى الماضى أو امتد إلى الحاضر . والعالم المعاصر اليوم ، وضمنه العالم المسمى بالإسلام ، يعيش جاهلية جديدة كالجاهلية التى عرفها التاريخ قبل الدعوة الإسلامية ، بل إنها أظلم من الجاهلية الأولى . فالعالم يحكم بغير ما أنزل الله ، ويشرع للبشر بإرادة البشر دون الشرع الإلهى . ومن ثم ، فهو يتنكر لمبدأين أساسيين جاءت الدعوة الإسلامية لكى تقيهما وتوطد من أسسهما : المبدأ الأول ، هو تأكيد ألوهية الله فى مواجهة مدعى الألوهية من البشر ، والمبدأ الثانى ، تأكيد حاكمية الله ضد حاكمية

البشر الذين ارتضوا أن يتولى بعضهم التشريع لأمور حياتهم من دون الله . وكانت محصلة التنكر لهذين المبدأين : أن صار كل ما حولنا جاهلية ، تصورات الناس وعقائدهم ، وعاداتهم وتقاليدهم ، موارد ثقافتهم ، فنونهم ، وآدابهم ، شرائعهم ، وقوانينهم ونظمهم ومؤسساتهم . حتى الكثير مما قد تحسبه ثقافة إسلامية ، ومراجع إسلامية ، وفلسفة إسلامية ، وتفكيرا إسلاميا ، هو كذلك من صنع هذه الجاهلية الجديدة (٢٨) . والبشرية اليوم بكل مجتمعاتها ونظرياتها ونظمها ومناهجها ما هي إلا نتاج للدعاوى االباطلة ، والأديان الأرضية الزائفة الجاهلية التي تبث دعوتها وتنفث سمومها منذ قرون طويلة حتى صار الأمر إلى ما صار إليه اليوم من جاهلية وكفر (٢٩) . ويرى قادة التنظيمات الأصولية الإسلامية أننا لكى نكون على وعى كامل ودراية تامة بواقعنا الذى نعيشه ، وما انتهت إليه أحوال مسلمى اليوم ، فإننا يجب أن نقوم أولا بدراسة متفحصة ومتأنية لتنقية تاريخ الإسلام من دسائس المغرضين كالذين وصفوا الفتح العثمانى الإسلامى بالاحتلال ، والفساد الأخلاقى الذى استشرى فى أمتنا بالحرية والتقدم . لذلك علينا أن نتسلح بالإدراك العميق للتفسير الإسلامى للتاريخ ، وأن نستوعب بشكل شامل كل التجارب السابقة التى خبرتها الشعوب الإسلامية بدءا من التآمر على الخلافة الإسلامية وإسقاطها خلال الربع الأول من هذا القرن (٣٠) .

فقد شهد مطلع القرن العشرين واحدة من أعتى الضربات التى وجهها الأعداء ، من النصارى واليهود والملاحدة والعلمانيين والكفار والوثنيين وعبدة البقر وعباد النار والمرتدين وحكامنا العلمانيين المبدلين لشرائع الإسلام لأمتنا ، وهى إسقاط الخلافة الإسلامية عام ١٩٢٤ ، فتهيأ بذلك الوضع لبدء الزحف الجاهلى المعادى الحاقد على الإسلام وأهله . وكان أن انقسمت دولة الخلافة وتفرقت إلى دويلات عليها حكام يدينون بالولاء للشرق أو للغرب . ونبذوا كتاب الله وراء ظهورهم . وبدأت الأمة الإسلامية تتجرع كأس المذلة والهوان ، وأضحى مجدها وعزها أنشودة قديمة يتغنى بها ويتسامر الأبناء . فالأمة سقطت وتمزقت خلافتها إلى دويلات منها ما اقتطعته النصارى ، ومنها ما اقتنصه اليهود ، ومنها ما استولى عليه الملاحدة وعبدة الأوثان . وأما ما بقى منها يحمل اسم الإسلام فقد علاه حكام علمانيون تنكروا لشرع الله واستبدلوا أحكام الإسلام بأحكام الكفر وهى القوانين التى وضعها الكفارو سيروا المسلمين عليها ، فى حين أنها لاتمت للإسلام بصلة (٣١) وتكالبت علينا الأعداء ، مدارس ومذاهب فكرية ، نظريات وفلسفات ، هيئات ومؤسسات قيم وطرائق عيش ، أمم وممالك . . . ، جميعهم اجتمعوا على حرب الإسلام وأهله . وكانت المحنة التى أوقعنا فيها جهلنا بكتاب الله وتفريطنا فى شريعته قبل أن يوقعنا فيها كيد أعدائنا . فاختلط علينا الخبيث بالطيب والتبس علينا الحق وضللنا طريقنا حين فتنا بالحضارة المزعومة للشرق والغرب ونسينا أننا نملك أعظم

وأدق وأكمل منهج على وجه الأرض ، وهو المنهج الربانى المتفرد الذى لايضارعه منهج آخر ،فهو منهج أصوله ثابتة ومعاملاته راسخة بغير تبديل ولا تغيير (٣٢).

ونجحت الجاهلية فى استخدام مبادئها ونظرياتها وشعائرها وثقافتها ومثلها ، فى تحقيق سيطرتها وإحكام قبضتها على كل المجتمعات القائمة اليوم فوق الأرض . نجحت فى أن تجعل مجتمعاتنا ، نحن المسلمين ، تدين بها وتدور فى فلكها ، وتدعو لفهمها ومنهجها . تتشرب بعاداتها وتقاليدها ، وترضى بقيمها ومثلها . وتحولت مجتمعاتنا بكل ما تمتلكه ، إلى بوق للجاهلية يلاحقنا أينما ذهبنا فى البيت والمدرسة ، فى الشارع وديوان العمل ، فى المنتديات ودور القضاء ، على صفحات الجرائد وعبر الإذاعات . . . ، فى كل مكان تجد دعوة صريحة وقبيحة للجاهلية ترمى إلى انتزاع الناس من دينهم والإلقاء بهم فى جحيم الكفر والنفاق والفسق والابتداع ، ولقد نجحت الجاهلية فى ذلك نجاحا كبيرا(٣٣) . وكانت النتيجة أن صار مسلمو اليوم على كثرتهم غثاء كغثاء السيل ، فتهاوا فى كثير من الضلالات والجهالات ، وتفرقت بهم الأهواء والشبهات ، وتركوا غايتهم التى خلقهم الله من أجلها وجعلهم بها خير أمة أخرجت للناس ، وهى عمارة الأرض وخلافة الله فيها أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر . وأصبحوا يعيشون فى مذلة سعيا وراء غايات باطلة كالليبرالية والحرية الشخصية والديمقراطية والحياة النيابية ، والقومية العربية العلمانية ، والوطنية والاشتراكية . وكان من جراء اللهث وراء هذ الغايات الباطلة انهيار الاقتصاد ، وانحدار الأخلاق ، وضياع الحريات وتبديد الآمال ، وباتت الأهداف والغايات العظام لأمة الإسلام فى طى الأوهام (٣٤) . ولننظر الآن فى بعض آيات الجاهلية الجديدة وغاياتها الباطلة ، وكيف جسدت الانحراف عن منهج الله فى نظم كفرية أخرجت الناس من دائرة الإيمان والتوحيد ، ودفعت بهم إلى دوائر الشرك . إن الأحكام والشرائع والقوانين التى تعلو المسلمين اليوم ، هى أحكام وقوانين وشرائع مجرمة ، مستوردة من دول الكفر لتطبق فى البلاد الاسلامية وضعها الكفار وسيروا عليها المسلمين ولا سيما فى المواد التى هى صريحة فى مخالفة الكتاب والسنة الصحيحة ، وهى كفر بلا ريب ، وضلال لا يرقى إليه شك كإباحة الربا ، وممارسة الزنا ، وإلغاء الحدود على شارب الخمر والزانى والسارق ، ونحو ذلك ، وهذه جميعها تعد قوانين كفر ، وكل من أعدها أو ساهم فى إعدادها أو جعلها تشريعات ملزمة ، وكل من طبقها دون اعتراض عليها أو إنكارها فهو كافر . وكل أعضاء اللجنة من المستشارين الذين وضعوا هذه التشريعات وكل أعضاء البرلمان الذين صدقوا عليها ، وكل مجلس الوزراء الذى قدمها ، والرئيس الذى وقع عليها ، والقضاء والنيابة ومحققو الشرطة والمباحث الذين حققوا بموجبها ، إذا كانوا غير معترضين عليها ، وأخلصوا فى عملهم بموجبها ، فهم جميعا كفار ، وكل فرد من أفراد الشعب رضى بها أو لم ينكرها ، أو وقف موقف

اللامبالة منها ، فهو كافر (٣٥).

وتكفير كل هؤلاء واجب ، لأنهم فضلوا شريعة البشر على شريعة الله وهذا يعنى أنهم اتخذوا آلهة غير الله . وحكموا بغير ما أنزل الله . والحاكم بغير ما أنزل الله طاغوت ، وحكم القانون المخالف للشريعة طاغوت ، لأنه حكم بتشريع وضعى لايستند إلى الكتاب والسنة ولا إلى إجماع الأئمة ، وإنما يستند إلى زبالة أفكار وضعها من لا يعرف الله ، أو يعرفونه ولكن لا يحترمون شريعته ، ولا يعرفون معنى ربوبيته ولا ألوهيته ، أو يعرفون ولكن لا يؤمنون (٣٦) . فأى إسلام أو إيمان إذن ينبغى لمن منح البشر اختصاص الربوبية والرسالة ، من حق التشريع والخضوع والإذعان التام لغير الله ورسوله ؟ . وإذا كان النبى قد خاطبه الله بأنه ليس له الحق فى تحريم ما أحل له ، وحذره الله من أن يتبع أهواء الذين لا يعلمون من الكفرة والملاحدة جهلة العرب . فكيف بغيره ، وهو ليس بنبى ، ممن ينصب نفسه مشرعا ويجعل للشعب والسلطة الحاكمة حق التشريع وسن القوانين وإجبار الناس عليها وكثير منها ، إن لم تكن كلها ، تخالف كتاب الله ، وتخالف سنة الرسول؟ إن أى قانون غير مستند للكتاب والسنة أو يخالف حكم الله يكون من أحكام الجاهلية ، وأحكام الجاهلية كفر وضلال . والحاكم المسلم واجب عليه الالتزام بما شرعه الله فى كل مجالات الحياة ، وإن هو شرع فى أى مجال تشريعا يحاد به عن شرع الله ، فإنه يصير بذلك مستبدلا الشرع، وإن فعل فهو كافر لأنه أراد أن يجعل نفسه أو غيره شريكا لله بترك الحكم بشرع الله ، ومن ثم تسقط طاعته ، ووجب على المسلمين القيام عليه وقتاله حتى يرجع إلى حكم الله ورسوله فلا يحكم سواه فى قليل أو كثير ، إن استبدال الشرع كفر ، أو خلعه ونصب إمام عادل يحكم بشرع الله (٣٧).

ومن أشنع صور الاستبدال فى عصرنا ، استبدال مصدر استخراج الأحكام . كأن نجعل مرد الأمر إلى الدستور بدلا من القرآن والسنة . وهذا كفر بواح لاخفاء فيه ولا مداورة . لأن الدستور يتصادم مع الشريعة الإسلامية ، ولا يتحاكم إليها . فمواد الدستور تعطى حق التشريع للشعب ، وهو فى الإسلام لله وحده . وتعطى لمجلس الشعب حق تشريع وسن وإصدار القوانين . ويكفر كل من ادعى أن له الحق فى تشريع ما لم يأذن به الله ، بسبب ما أوتى من السلطان والحكم ، فيدعى أن له الحق فى تحليل الحرام وتحريم الحلال . ومن ذلك وضع القوانين والأحكام التى تبيح الزنا والربا وكشف العورات ، أو تغيير أوتعطيل ما جعل الله لها من العقوبات المحددة فى كتابه وسنة رسوله (٣٨).

وتأسيسا على ما سبق ،فإنه لايجوز لمسلم أن يلى القضاء فى ظل القوانين الوضعية ويحكم بها بين عباد الله . ولا يجوز لأحد من المسلمين أن يعتنق التشريع الوضعى ، ولايجوز له أن يخضع للحكام الذين استبدلوا شرع الله بتشريعات من عند البشر . ويترتب على ذلك

أيضـا أن كل من اعـتـرض على حكم من أحكام الله ، ولم يرض عنه فهو كـافـر ، وكل من كتب ضد الحدود الشرعية معترضاً على الله فهو كافر كفر صريح ويباح دمه ، وتُطلَق منه زوجته ولا يصلى عليه ولا يقبر فى مقابر المسلمين ولا يرث ولا يُورث(٣٩) .

وتُعد كل من الرأسمالية والاشتراكية والقومية والديمقراطية من آيات الجاهلية الجديدة وغـايتـهـا البـاطلة التى تتناقض جذرياً مع الإسلام ، وتُجَسّد بحق الانحراف عن منهج الله(٤٠) .

فالرأسمالية ترى أن المال ملك الأفراد يتصرفون فيه وفق ما يشاؤون ، ولا حق لأحد ، حتى الدولة ، أن تتدخل فى هذه الحرية . وهى تجعل الأصل هو الفرد ، ومن ثم يصبح الأساس وفقاً للحرية التى تنبثق منها الديمقراطية الغربية . فرأى الأكثرية هو الذى يحلل ويحرم ويشرع على أن يبقى الأصل محفوظاً . أما الاشتراكية فهى ترى أن المال مال المجتمع ، والدولة هى صاحبة الحرية فى التصرف فى المال وليس الأفراد . والأصل فيها ألا يملك الأفراد فى المستقبل البعيد . وتروى الاشتراكية أن الأصل هو المجتمع والفرد جزء من المجتمع كالمسمار فى الآلة ، وهذا المجتمع يسير وفق نظرية وضعت من قَبل واستخلصت أشياء لها قدامة الأديان بزعم أنها قوانين علمية . ومن يتبعون الرأسمالية أو الاشتراكية إنما يتبعون الظن وما تَهوى الأنفس . أما الإسلام فهو ينص على أن المالَ مالُ الله ، والناس مستخلفون فيه ، وليس لهم حق التصرف فيه إلا وفقاً لما أمر الله به(٤١) .

وإذا كان الإسلام يقصر التشريع على الله ووفقاً لما جاء فى كتابه وسُنة رسوله . فإن الديمقراطية على الضد من ذلك تقدم منهاجاً للحياة مُخالفاً للمنهاج الإسلامى إذ تجعل التشريع من حَق الشعب باعتباره صاحب السيادة ومصدر السلطات كما جاء فى الدستور ، فالشعب له أن يحلل ما يشاء ويحرم ما يشاء وفق ما تقرره الأغلبية ، سواء عن طريق البرلمان أو الاستفتاء ، أو عن طريق آخر وفق ما هو محدد فى الدساتير . فالشعب له ، مثلاً ، أن يحلل اللواط والمثلية الجنسية كما حدث فى إنجلترا ، أو الزواج الجماعى كما حدث فى السويد ، فى حَين أن الشعب فى الإسلام ، حتى وإن أجمع كله على أمر من الأمور ، فلا صلاحية له فى تحليل الحرام وتحريم الحلال . وليس له سيادة ، ولا هو مصدر للسلطات . إذ أن السيادة هى حَقٌ خالصٌ لله ولا يُشاركه فيه أحد(٤٢) .

وعلى ذلك فالجميع بين الإسلام والديمقراطية كالجمع بين الإسلام واليهودية مثلا . فكما أنه لا يمكن أن يكون الإنسان مُسلماً ويهودياً فى نفس الوقت ، لايمكن أن يكون مُسلماً وديمقراطياً فى آن واحد . فالاسلام يَبْرأ من النظام الديمقراطى الذى يعني حُكم الشعب للشعب وبالشعب ، فهذا معناه أن الحاكمية تكون للشعب وليست لله(٤٣) .

وبتجريم الديمقراطية، وبيان كُفرها، فإنه لا يجوز للمسلم الاشتراك في الهيئات التشريعية والتنفيذية للحكم بغير ما أنزل الله. وَمَنْ قَبِلَ العمل والتعاون مع مؤسسات الدولة الكافرة يكون من الخونة الفجرة، حُكاماً ومحكومين، وهم عملاء للشيطان واليهود. ذلك أن الالألتحاق بهذه الهيئات التشريعية الحاكمة بغير ما أنزل الله، والتعاون معها، لا يمكن أن يوصف بأقل من موالاة الكفرة بحال من الأحوال، ويُعد كُل من اشترك في حزب سيا سي عقائدي وعلماني، كافر لا شك في كفره، ومن الأحزاب الكافرة الأحزاب الشيوعية وحزب البعث العربي الاشتراكي، وحركة القوميين العرب، والحزب القومي السوري، والاتحاد الاشتراكي العربي وأمثالها من الأحزاب المنتشرة في بلادنا، ذلك أن هذه الأحزاب مُخالفة لعقائد مناهج الإسلام(٤٤).

وكُلُّ مَنْ وَالى الحُكومات الكافرة والأحزاب والجماعات الكافرة ضد الجماعات الإسلامية، فهو كافر لأنه ناصر الكُفر على الإيمان. والحُكومة التي تحارب وتتعقب وتسجن وتعدم أعضاء الجماعات الإسلامية لا شك كافرة لأنها تحارب الحُكم بما أنزل. وكُلُّ من ينفذ أوامرها في ذلك عن طواعية ورضا دون إنكار، فهو كافرٌ سواء كان مخبراً أو شرطياً أو ضابطاً أو محققاً أو قاضياً أو صحفياً يؤيد إجراءات الحكومة ويُشوه سُمعة المسلمين، أو غير هؤلاء ممن يؤدونها في إجراءاتها بأي نوع من أنواع التأييد. كذلك إذا أُجريت انتخابات كان فيها مرشح لجماعة إسلامية ومرشح آخر من أنصار الحكومة الكافرة أو من أعضاء أو من مرشحي الأحزاب أو الجماعات الكافرة ثم أنتخب المرشح المناهض للمرشح الإسلامي، فهو كافر لأنه يُحبذ المبادئ غير الإسلامية على مبادئ الإسلام. ذلك أن مقياس المسلم يكون دوماً هو الاسلام وليست الوطنية أو الإصلاحات الداخلية أو محاربة الاستعمار أو غيرها، فلا يؤيد شخصاً لأنه مع هذه الشعارات أو مع تطبيقها، سواء كان مسلماً، أو كافراً ؛ إنما يؤيد أولاً وفقاً لموقف الشخص من دعوة الإسلام، فالولاء الحقيقي أولاً وأخيراً يكون للإسلام وأهله(٤٥).

ب -تحديد المهام والغايات: رَدُّ الحاكمية لله وإقامة الخلافة.

الخلق كلهم مأمورون بالدخول في الإسلام، وهو قادر على استيعاب الخلائق كلهم وتنظيم حياتهم وتشييدها وفق منهجه الرباني، الذي جاء ليوضح ويبين للناس كل ما يلزمهم ويصلح من شأنهم. جاء الإسلام ليحدد لهم كل صغيرة وكبيرة تلزمهم. يحدد لهم العقيدة والعبادة، والأخلاق وسياسة الرعية، وقيادة المجتمعات وكيفية الفصل في المنازعات والحكم بين الناس والتعامل مع الدول والحكومات. ولم يترك الإسلام شيئاً تحتاجه البشرية إلى يوم القيامة إلا واستوعبه وانتظمه داخل تشريعاته. ولا يوجد أفضل من عقيدة الإسلام في الاعتقاد والشعائر والأخلاق والسياسة والآداب. .... إنه أتم وأكمل

وأشمل منهج لقيادة البشرية. الإسلام مصحف وسيف، علم وعبادة، عقيدة وشريعة، خلق وسياسة، فعلى وجزاء، دينا وآخرة. يحدد علاقة المسلم بجاره، كما يحدد علاقة الحاكم بالمحكومين، وعلاقة الدولة المسلمة بما حولها. ينظم حياة الإسرة الصغيرة فى الزواج والرضاع والطلاق، كما ينظم حياة المجتمع وحركة المال فيه(٤٦).

وقد قضى الأمر الإلهى بإقامة هذا الدين، ولذا لزم بالضرورة إقامة حاكمية الله فى الأرض والتمكين لسلطانها. إذ لا إسلام فى أرض لا يحكمها الإسلام، ولا تقوم فيها شريعته. والدارالتى يهيمن عليها الإسلام بمنهجه وقانونه وهى وحدها دار السلام وغيرها تكون دار حرب، ويتبع ذلك أنه إذا حال بين المسلمين وبين إقامة هذا الدين سلطان أو قوة أو حكم أو رجل أو دولة، فالمسلمون مكلفون بتحطيم هذا الحائل ودفعه ما أمكنهم ذلك، وإلا فإنهم غير قائمين بتكليف الله لهم «وأن أقيموا الدين». وهو أمر إلهى يعنى إقامة قانون الله وشرعته لتصبح إطاراً ناظماً وضابطاً لحركة المجتمع وحياة البشر فى كل مناحيها ومستوياتها(٤٧).

إقامة الدين تعنى إذن رد الحاكمية لله. أى يكون الحكم لله وحده ولا حكم لغيره. فله وحده حق التشريع والقضاء. ومن يقل بغير ذلك، أو يفعل على خلافه فهو كافر. وعلماء الإسلام وأهل الذكر هم وحدهم، دون غيرهم، الذين يفسرون النصوص من قرآن وسنة، وهم الذين يفتون ويقضون بما أمر به الله. ولابد من الحكم بكل التشريع الإلهى بحيث لا يجوز مطلقاً تعديل حكم فيه أو وقف حكم آخر، أو القول بنسبية حكم ما أو وقتيه حكم آخر. ومن لا يحكم بالتشريع الإلهى كافر، ومن يعدل فيه أو يوقف حكمه كافر. ومن يدعى نسبيته أو وقتيته كافر لا ريب فى كفره. وعليه فالحكم بالقوانين الوضعيه كفر بواح ولا ريب في ذلك، ومن يفضلها على شرع الله كافر، ومن يعتقد فى مساواتها له، أويعتقد أن له الحق فى الأخذ بها كافر أيضاً(٤٨).

ومهمة الحركة الإسلامية هى أن تطرح هذا الدين ودعوته بقوة وصلابة، وبشمولية ووضوح. إن مهمتنا هى تعبيد الناس لربهم. وليس عذراً لنا أن عامة الناس وكافة المجتمعات بعيدة عن هذا الدين أو معادية له. وعلينا أن نبدأ بمديد العون إلى أبناء أمتنا ثم من عداهم من البشر لإقالتهم من عثرتهم وعجزهم عن السير والتردى خلف الجاهلية، وردهم إلى خالقهم وفاطرهم طائعين وذلك بتخليصهم من براثن الدعوات الباطلة التى سقطوا فيها وترددوا معها. فإن أبوا واستكبروا صارت مهمتنا أن نمد يد الردع والتقويم لنمنع الضلال ونصلح الفساد. ومن أبى واستكبر وقفنا له محتسبين ومجاهدين. فإما أن يقبل البشر العودة طائعين لفطرتهم ويعبدوا ربهم ويخضعوا لحكمه ويلتزموا شريعته، وإما أن يتنحوا بعقائدهم الضالة ومناهجهم الكافرة، ويتركوا الأرض وقيادة الخلق لمن هو أهل لها من أصحاب هذا الدين. ونحن فى هذا، لن ندع أحداً يفرض شركه وكفره تشريعاً

ومنهاجاً على الأرض والخلق. إن هدفنا االذى نبذل الأرواح دونه هو إقامة دولة تحكم بدين الله، وإقامة الخلافة الإسلامية التى تحمى الدين وتحرسه وتنشره وتسوس به الدنيا(٤٩) .

وثابت فى النصوص ، من قرآن وحديث ، وجوب العمل لاعلاء حكم الله وشريعته ، ورفع سلطانه ، وتحطيم كل سلطان يفرض على البشر دون سلطان الله . وقد أوجب الله القتال وربطه بهذه الغاية حتى يكون الدين كله لله " . ومن ثم فإن شرط الوصول إلى الإيمان الكامل هو إقامة الحكومة الإسلامية والمجتمع الإسلامى ، وهيهات أن يكون المسلمون مسلمين حقا دون تنفيذ قانون الله وشرعته . إن دينهم وإيمانهم يقتضى ويشترط ، لصحته وتمامه ،إقامة نظام خلافة إلهية وتطبيق قانون الله فى كل أمور حياتهم وعلاقاتهم . والمسلم إذا لم يتبع قانون الله فإن إدعاءه الإسلام إدعاء باطل لا معنى له . وبذلك يصبح اقامة الدولة الإسلامية والخلافة الإسلامية ، التى تقيم حكم الله ، فرضا واجبا على المسلمين (٥٠) .

والجماعات الإسلامية تريدها دولة إسلامية على منهج النبوة . وهى لاتقبل التجزئة أو الترقيع فى هذا الأمر ، فالإسلام بحاجة إلى دولة تحمى العقيدة وتقيم الشعائر فى طمأنينة ؛ دولة ترعى الأخلاق والآداب وتطبق القوانين والتشريعات الإسلامية ليسود العدل ويعم الخير ويعود مجد الاسلام وينطلق المسلمون من جديد مجاهدين فى سبيل إعلاء كلمة الله ، وإخراج الناس من عبادة العباد إلى رب العباد . وبدون الدولة يفقد المسلمون الحامي والموجه والمربى والمرشد الذى يقودهم إلى الطريق القويم(٥١) .

وإقامة الخلافة الإسلامية هى الحل الأوحد والأمثل للتخلف الاقتصادى الذى أورثنا تبعية اقتصادية أدت بدورها إلى تبعية سياسية ذليلة لشرق ملحد أو غرب كافر . وهى حل للتخلف العلمى والضعف العسكرى والظلم والتردى الخلقى واللامبالاة والانهزامية الشائعة فى حياة مسلمى اليوم ، والخلافة الإسلامية هى الحل الأوحد والأمثل لكل ما تعانيه البشرية اليوم من صور رهيبة من الظلم والفقر ، وهى وحدها التى ستسمح من جديد باستئناف المسيرة الحضارية للإسلام نحو دورة حضارية جديدة وصولاً إلى العالمية الثانية للإسلام والتى بها يتم كل التناقضات التى يذخر بها عالمنا اليوم ، والخلافة هى أيضاً ، النظام السياسى الأوحد الذى بإمكانه أن يضوى تحت لوائه كل شعوب الأرض ، باسطاً نفوذه فى كل بقاعها محققاً العدل والرخاء والأمن فى كل ربوعها . أما الأنظمة العلمانية الجاهلية ، كالاشتراكية والرأسمالية والقومية والديمقراطية... فهى أنظمة كافرة وجاهلة وفاقدة للشرعية ، لا يجوز لها أن توجد أصلاً ، فضلاً عن أن تستقر أو تستمر ، ويجب إزالتها وقد آن لها أن تعود من حيث أتت(٥٢) .

جـ - أساليب ووسائل التغيير .

يرجع إلى سيد قطب فضل تحديد وبلورة الأساليب والوسائل التى تنتهجها الجماعات الأصولية الإسلامية المعاصرة لمواجهة الجاهلية الجديدة والأنظمة الكافرة سعياً لإقرار الحاكمية الإلهية فى كل أمور البشر وطرد المغتصبين الذين يدعون حق الحاكمية لأنفسهم من دون الله. لقد ارتأى قطب أن بعث وإنشاء الإسلام من جديد فى نفوس الناس لن يتم إلا عن طريق تجمع عضوى أو حركى، أو جماعة مؤمنة، أو جيل قرآنى فريد، على حد تعبير قطب، يتأسى بجيل الصحابة الأوائل من الشاهدين، وتتمثل فيه العقيدة. وحين يؤمن الإنسان الواحد بهذه القضية يبدأ وجود المجتمع الإسلامي قد وجد فعلاً. والثلاثة يصبحون عشرة والعشرة يصبحون مائة، والمائة يصبحون ألفاً، والألف يصبحون اثنى عشر ألفا... وعندئذ يتقرر وجود المجتمع الإسلامى(٥٣).

وطالما أن الجاهلية المعاصرة لا تتمثل فى نظريات مجردة فحسب، وأنما تتمثل أيضاً فى تجمعات حركية، فإن إلغاء هذه الجاهلية لا يتحقق إلا بإقامة تجمع حركى عضوى أقوى فى قواعده النظرية والتنظيمية. فالكيان الكافر، لإزالته، لابد وأن يواجه بكيان مسلم خير منه. والواقع الجاهلى لا يزول بفكره، وإنما بواقع مسلم أشد منه. ولذلك فعلى التجمع الحركى أن ينتهج من الأساليب ويتخذ من الوسائل التى تتلاءم وصور الجاهلية والكفر التى يواجهها. فإن كانت الجاهلية تتمثل فى تصورات اعتقادية تتأسس عليها أنظمة كفرية وتدعمها سلطات كافرة ذات قوة مادية، فإن التجمع الحركى الإسلامى يواجهها بالبيان لتصحيح المعتقدات والتصورات، ثم بالقوة والجهاد لإزالة الأنظمة والسلطات القائمة عليها(٥٤).

وباستلهام الصياغات القطبية، ارتأت الجماعات الأصولية الإسلامية المعاصرة، أن الجماعة والعمل الجماعى المنظم هما الترجمة الوحيدة لأمر الله ورسوله بالوحدة وعدم التفرقة، وبالتعاون على البر والتقوى، وبالاعتصام بدين الله فالجماعة هى الصورة الصحيحة للموالاة الكاملة بين المؤمنين(٥٥). أما ترك العمل الجماعى وتفضيل الفردية والعشوائية فى العمل.

فإنه يعنى معصية الله ورسوله والوقوع فى الفرقة وترك الوحدة وإهمال التعاون على البر والتقوى والانتقاص من درجة الموالاة للمؤمنين(٥٦).

وثمة مبررات كافية وأسباب موجبة لتبنى أسلوب العمل الجماعى واختيار الجماعة كطريق أوحد لطاعة الله ورسوله. فإقامة الدين التى أمرنا بها الشارع تقتضى بالضرورة مواجهة شاملة مع كل أعدائنا الذى يريدون إقامة الجاهلية ونظمها الكفرية. وهذه المواجهة بفروضها الشرعية من إعداد وقتال لخلع الحكام العلمانيين الكفار، وقتال الطوائف الممتنعة عن شرائع الاسلام، والمواجهة مع الجاهلية فى شتى الميادين فى الإعلام

والتعليم والتوجيه والتثقيف... وغير ذلك مما يستلزم خوض غمار مجالات عديدة حتى تتمكن الحركة من مواجهة الجاهلية والانتصار عليها فى معركة إقامة هذا الدين. كل هذه الأمور الواجبة لا يتأتى القيام بها على الوجه المطلوب شرعاً إلا عن طريق العمل الجماعى المنظم. وبذلك يكون العمل الجماعى واجباً شرعياً بناء على القاعدة الأصولية القائلة بأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ويصير العمل الجماعى بكل ما يستلزمه من تجميع الصفوف وترتيبها وتقديم الأمير المطاع عليها، ووضع الكفاءات المناسبة فى أماكنها ومجالاتها ووضع خطط العمل وتنظيم خطواته، وتحصيل أسباب القوة والأخذ بها... يصير كل هذا واجباً لا مناص منه (٥٧).

إن ضرورة قيام جماعة مسلمة تواجه المجتمع الجاهلى وتفرض حكم الإسلام، يعد قاسماً مشتركاً بين كل التيارات والفصائل المكونة للحركة الأصولية الإسلامية المعاصرة. لكن طرق ووسائل النضال والمواجهة التى تلجأ إليها هذه التيارات والفصائل تتباين فيما بينها إلى حد أن بعضها ينتقد بحدة شديدة الطرق والوسائل التى يلجأ إليها غيره فى المواجهة والسعى لتحقيق غايات الحركة وأهدافها. فنحن نجد فى وثائق الجماعة الإسلامية (٥٨)، نقداً حاداً واستنكاراً لمسلك الإخوان المسلمين الذين دخلوا البرلمان فى انتخابات ١٩٨٤، لأن هذا المسلك، فى رأى الجماعة، يعنى الاعتراف بشرعية النظام العلمانى الكافر، والارتضاء بوسائل عمله والمساهمة فى تشييد صرح مجلس تشريعى يزعم أن له حق التشريع من دون الله، ولذا فهؤلاء الإخوان ليسوا بمسلمين وهم يخدعون عوام المسلمين ويوهمونهم بأن هذا هو الطريق لتحكيم شرع الله ودينه. كما تنتقد الجماعة الفصائل الإسلامية التى قالت بالعزلة وأرات الانسحاب من ساحة العمل الإسلامى والفرار من ميدان المواجهة(٥٩). أما جماعة الجهاد فهى ترفض المشاركة فى السلطة السياسية أو تكوين حزب دينى يطالب بتطبيق الشريعة، لأنه سرعان ما تنتهى مطالبه مع تصفيق الأغلبية الجاهلة فى مجلس الشعب. ولا بديل أمام جماعة الجهاد إلا الكفاح المسلح لإسقاط النظام برمته(٦٠).

ويتساءل «شكرى مصطفى» أمير جماعة المسلمين، التكفير والهجرة، مستنكراً كيف تبنى حركة تزعم أنها إسلامية على أساس التعايش الكامل مع الجاهلية والبناء على أبنيتها بل، والتلقى من مناهجها التعليمية. وهو ينتقد الحركات الإسلامية التى بنت خطتها على أساس بقاء الواقع والتعايش معه إلى حد أنها ربطت حياتها المعيشية والوظيفية والمالية والتربوية والثقافية والسياسية والدينية... بالواقع الجاهلى المسيطر لا تنفصل عنه، بل وأخضعوا الحركة له وأفنوا عمرهم فى خدمته عاجلاً وآجلاً(٦١).

وفى «الفريضة الغائبة» ينتقد «عبد السلام فرج»، أساليب العمل الإسلامى الشائعة من

إقامة جمعيات خيرية ، وانشغال بطاعة الله ، وتربية المسلمين ، والاجتهاد فى العبادة ، وإقامة حزب إسلامى ، وانشغال بالدعوة فقط ، أو السعى إلى المفاصلة والعزلة والهجر ، أوالانشغال بطلب العلم . ففى رأيه أن هذه الأساليب مجتمعة لن تحطم دولة الكفر وتزيل الجاهلية ، وأنما هى تساهم فى بناء ها وتدعيمها واستمرار بقاء ها(٦٢) .

وترى الجماعات الإسلامية ، أن الحركة الإسلامية لا يصح لها بحال أن تقتبس طرقاً وأساليب للعمل من صنع الجاهلية ، ومن وحى منهجها لتتعامل بها مع الواقع الجاهلى لتغييره ، ثم تدعى أنها تسعى لنصرة الإسلام ، وتمضى نحو تحقيق أهدافها من رد للحاكمية الإلهية وإقامة لدولة الخلافة الإسلامية . ذلك أن السير على درب الجاهلية يعد نوعاً من العمالة ، ومظهراً من مظاهر الموالاة للكفر وأهله يجب أن يتوب عنها من اقترفها . والإسلام يأنف عن عقائد الجاهلية وشعائرها وينهى أتباعه عن الاقتراب منها أو مشابهتها ، وهو كذلك يأنف من أساليب الجاهلية ووسائلها ، وينهى اتباعه عن الاقتراب منها أو محاكاتها(٦٣) .

ووسائل التغيير فى الإسلام ليست شيئاً خارجاً عن شريعته وليست أمراً جديداً مبتكراً لم يعرفه من قبل منهج الإسلام ، وليست أمراً ثانوياً يمكن الاستغناء عنه ، واستبداله بغيره مع الاحتفاظ فى ذات الوقت ببقية سمات المنهج الإسلامى وخصائصه . فهذا كله وهم عريض تقع فيه الحركة الإسلامية(٦٤) .

إن الإسلام لم يترك وسائل تحقيق غاياته وأهدافه دون تحديد ، بل أرسى دعائمها فى دقة وإتقان لا مثيل لهما(٦٥) . وتكشف وثائق التنظيمات ، الأصولية الإسلامية التى رجعنا إليها والمقابلات التى تمت مع عناصرها ، عن وجود أربعة طرائق وأساليب حددتها هذه التنظيمات فى تعاملها مع الواقع الجاهلى والنظام الكافر سعياً لإقرار حاكمية الله ، واقامة المجتمع والدولة الإسلامية والأسلوب الأول هو المفاصلة والهجرة واعتماد جدل الاستضعاف والتمكن ، وقد انفرد به بشكل كامل جماعة المسلمين ، التكفير والهجرة ، دون غيرها ، وإن كانت المفاصلة بمستوياتها تعد قاسماً مشتركاً بينها وبين التنظيمات الأخرى التى انتقدت فكرة العزلة وأسلوب الهجرة والعودة للفتح حين بلوغ الاستقواء . أما أساليب التغيير الثلاثة الأخرى التى أقرتها جماعة الفنية العسكرية ، وجماعة الجهاد والجماعة الإسلامية ، فإنها تتدرج بدءاً من الدعوة والموعظة الحسنة ثم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلى أن تصل إلى الجهاد وضرب الرقاب والإثخان فى الأرض ، وذلك على حد تعبير ميثاق الجماعة الإسلامية .

وفيما يلى نعرض لهذه الأساليب .

أ – المفاصلة والهجرة

يرى «شكرى مصطفى» أمير جماعة المسلمين، أن الإسلام جاء ليهدم سلطان الألوهية البشرية من أول يوم. ودين كهذا لا يمكن له صديق فى الأرض إلا أصحابه. ولهذا يحاصرون من كل جانب وتشرع فى وجوههم وظهورهم الحراب من كل جانب. ولتحصين أنفسنا - نحن جماعة المسلمين- من الخطر الذى يداهمنا، علينا بالمفاصلة الكاملة. وهى بالاصطلاح الحديث تعنى المقاومة السلبية، ويمكن أن تسمى بالتقوقع أو التجرثم أوالاعتزال بالمعنى اللغوى الشرعى(٦٦).

الاعتزال، إذن، هو أقل ما يمكن أن تواجه به الجماعة المسلمة تجمعات الباطل وتحديات الكفر، وهو الشئ الوحيد الذى تطبقه حينئذ. إنه أقل درجة من درجات الإنكار، والطريقة الممكنة الوحيدة لجماعة مستضعفة للخروج من ضغوط الكفر ثم التمكن من دعاء الله، وهى أول طريق الجادين لعبادة الله وخلافته فى الأرض(٦٧).

وتعد فكرة التقوقع أو التجرثم فكرة عامة فى سنة الله لمواجهة الصعاب ثم الانطلاق بعد ذلك. وإلا كيف يتأتى لذرات رمل متناثرة فى مجرى نهر متدفق، كيف يتأتى لها أن تغير سيرها فيه عن أن تغير مساره هو؟ ! إنه لا ذرات الرمل المتناثرة، ولا حتى كتل الصخر المعترضة يمكنها أن تفعل شيئاً من هذا. وإن الجاهلية بنظامها وتكتلها وتدفقها لهدفها وإمكانياتها وكيدها، ثم بأقدامها الراسخة، وبعجلتها الكبيرة الدائرة، لا يمكن لأحد أن يقف فى وجهها إلا إذا كان يريد أن يتحطم أو يسير فى اتجاهها. وهذه هى السنة التى لا ينكرها إلا مكابر. والذى يريد أن يسير فى عكس التيار لن يكمل مساره، وإنما سيجرفه تيار الجاهلية عاجلاً أو آجلاً ليصبح يوماً جزءاً من التيار، أو يفتته ليصبح ذرة من ذراته. والتاريخ يشهد بصدق ما نقول. إن التاريخ لم يرنا جماعة بقيت فى بحر الجاهلية إلا وتفتت(٦٨).

وتأسيساً على ذلك، يقرر «شكرى»، أن وجود كيان إسلامى متجمع على نفسه خارج ضغوط الجاهلية، هو هدف إسلامى شرطى لظهور الإسلام من جديد. هدف تسعى إليه جماعة المسلمين من أول يوم بتجميع الذرات الصالحة الضائعة هنا وهناك فى مجرى نهر الجاهلية، ثم القفز بهم قفزة رائعة خارج المجرى. إنها الطريق وبداية الحياة وبداية الانطلاق. وهذا الحل، حل الاعتزال، هو الحل الحق فى جميع الحالات الفردية والجماعية. فوجود كيان متجمع فى فجوة فى بحر الجاهلية هو شرط ظهور الإسلام. والإسلام فى هذا لا يعرف إلا ولاءين وتجمعين: إما الكفر، وإما الإسلام، ومن أول يوم. وبقدر قرارك من هذه يكون وقوعك فى هذه. وعلى الناس أن يختاروا وينحازوا ولاءً وتجمعاً، ليكون ما أراد الله من فصل بين الحق والباطل كمقدمة للإذن فى رفع السيف وإحقاق الحق وإبطال الباطل(٦٩).

وحين تقرر جماعة المسلمين وجوب العزلة إلى حين، ووجوبا كيان منفصل حين تقرر ذلك فإنها في ذات الوقت تقرر أن ذلك لا يحدث فجأة. وأنما يتم، سنة وقدراً، على نحو متدرج وخطوة خطوة. فالجماعة تؤمن بوجوب الأخذ في العزلة شعوراً وسلوكاً من أول يوم قدر الطاقة، وجهد الاستطاعة، وبما لا يضر مع أهدافنا النهائية وأهدافنا المرحلية، وهى تقرر وجوب التدرج فى العزلة كما قررت وجوب العزلة ذاتها، وجماعة المسلمين وإن كانت تؤمن بوجوب التميز والانفصال عن الجاهلية والكفر يوماً، فإنها لا تميز ولا تنفصل قبل القدر الذى قدره الله عليها، والتكليف الذى ألقاه الله على عاتقها من البلاغ والبيان والنصيحة، والإعذار إلى الله تعالى ليهلك بعد ذلك من هلك على بينة ويحيى من حى عن بينة، طالت هذه الفترة أو قصرت(٧٠).

وحتى تقيم جماعة المسلمين دولة الإسلام، لابد من الهجرة تأسيا بالرسول. فلا إسلام ودولة تقام للإسلام إلا بعد الهجرة. والجهاد لم يفرض على المسلمين إلا بعد الهجرة والإذن بقتال الكفار لم يفرض على المسلمين فى مكة وإنما فى المدينة وبعد الهجرة. وتقضى السنة أن يخرج المسلمون من أرض الكفر أولاً، ولا يبقى فيها إلا الكافرون، وحينئذ ينزل العذاب عليهم. ويحدد شكرى مصطفى أسلوب الجهاد وأسلحته بعد بلوغ مرحلة الاستقواء استناداً إلى حرفية النص القرآنى الضابط فى ذلك «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل، ترهبون به عدو الله وعدوكم». ففى رأيه أن هذا الخطاب الإلهى موجه للمؤمنين فى أول الزمان وفى آخر الزمان. ومن ثم، فقتال جماعة المسلمين سيكون بالسيف والرمى وبالخيل. وسوف يمكن الله لهم فى الأرض بقدرته إذ وعدهم إن هم عبدوه حق عبادته سينصرهم على أعدائهم(٧١) . ووعد الله ثابت ولا يمكن أن يكذبه التاريخ بحال ومع هذا فثابت فى محاضر التحقيقات وملفات القضايا أن جماعة المسلمين استخدمت أسلحة الجاهلية النارية الحديثة فى قتل خصومها والمنشقين معها.

٢ – الدعوة

تتأكد أهمية الدعوة فى هذه الأزمان وتزداد الحاجة إليها بازدياد بعد الخلق عن ربهم، وازدياد شراسة الدعوات الباطلة الهدامة التى تمكز لصرف الخلق عن ربهم ودينهم. وتعنى الدعوة تبليغ الرسالة، وحث الناس على الإيمان بها والالتزام بأحكامها، وتوضيح الحق لهم، وتحبيبه إلى قلوبهم، وتحذيرهم من الباطل وتنفيرهم منه وتعريفهم الطريق إلى ربهم، والدعوة أداة الجماعات الإسلامية لتغيير المفاهيم الباطلة الخاطئة المستقرة عند الناس وتبديلها، لإخراج الكافرين من ظلمة الجاهلية إلى نور الإيمان، ولإخراج المبتدع من ظلمة الشبهة إلى نور السنة، ولإخراج العاصى من ظلمة الشهوة إلى نور الطاعة. وبذلك

تكون الدعوة طاقة بناء لأمتنا الإسلامية، ومعول هدم فى جسد الجاهلية (٧٢).

والدور الهام للدعوة هو مواجهة الجاهلية، وحجز الناس عن السير والتردى خلف الجاهلية، وأن تستعيد كل الجموع التى سقطت فى براثن الدعوات الباطلة وتردت معها مهمة الدعوة، أن تقف سداً منيعاً فى وجه هذا السيل الجارف من الدعوات الباطلة الهادمة كل حق، الهادية إلى كل ضلال. مهمة الدعوة الإسلامية أن تطرح للبشرية هذا الدين كاملاً بدءاً من شهادة أن لا إله إلا الله، وحتى إماطة الأذى عن الطريق. أن تعلم الجاهل ليدرك، وتنبه الغافل ليستيقظ، وتعظ المستكبر ليذعن، وأن تهدى الكافر للإيمان، والمشرك للتوحيد، والمبتدع للسنة، والعاصى للطاعة، وأن تقيم الحجة على من أبى. والحركة الإسلامية تتوجه بالدعوة للوثنين والملاحدة لدعوتهم للإيمان بالله، وللنصرانيين واليهود لدعوتهم إلى توحيد الله، وللمسلمين لدعوتهم إلى العودة إلى ربهم، وللشباب الذين غرقوا فى المعاصى واللهو وانصرفوا عن دينهم (٧٣).

ومباشرة الدعوة للإسلام فرض على الكفاية، إن قام بها البعض بما لا يخل بجوهرها وحقيقتها، سقطت عن الكل، وإلا فهذا الفرض متعين فى حقهم جميعاً. وفى زمن كثر فيه الخبث والشرك والصد عن سبيل الله، نحن بحاجة إلى استثمار نتاج هذه الدعوة بتوظيف من يستجيب لها فى بنيان الجماعة الإسلامية. وعلى هذا فإنه لا يستقيم قيام غيرنا- نحن الجماعة الإسلامية- بذلك، انتفاء إمكان تحقيق هذه المصلحة المبتغاة من الدعوة (٧٤).

والأصل فى الدعوة العلانية، وقد يلجأ الدعاة إلى الإسرار بها إلى من يغلب على ظنهم الاستجابة لها أخذاً بالحيطة والحذر من أعداء الله المتربصين بالإسلام وأهله. فلا مناص حينئذ من وجوب الدعوة السرية، كما لا يجوز لداعية مسلم أن يتعدى حدود الشريعة الإسلامية بدعوى مصلحة الدعوة فيوافق الناس على أهوائهم، أو يتنازل عن مبادئه ومعتقداته ابتغاء اجتذاب الخلق إلى ما يدعو إليه. كما لا يجوز للداعية الإعراض عن مسلم، أو حتى كسر خاطر بغية تحقيق الغايات المشروعة. ولعل فى عتاب رب العباد لرسوله على اعتراضه على «ابن مكتوم» مؤجلاً إياه لوقت آخر ومنشغلاً عنه بمناقشة الكفار أملاً فى استجابتهم (*) خير دليل على دقة الشريعة المتناهية فى ضبط أساليب ووسائل تحقيق الأهداف (٧٥).

ولا ينبغى أن يتصدى لمهمة الدعوة إلا من أجازته الجماعة لهذا الأمر، وتوفرت فيه شروط الداعية التى أقرها الفقهاء وأهمها الأخلاص، والتجرد لله، ومحبة هداية الخلق، والشفقة والرحمة بمن يدعوهم، والصفح عن المسئ، والذهد والورع والتقوى، والابتعاد عن الشبهات والريب، والتواضع والكرم والرفق واللين، والإصرار على المضى فى الدعوة وعدم اليأس (٧٦).

٣ - الحسبة.

الحسبة هى أمر بمعروف ظهر تركه، ونهى عن منكر ظهر فعله. وهى تأتى مباشرة لقول الله «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر». ولقول الرسول «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان». والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من أخص أوصاف المؤمن، بل هو صفة أمتنا الإسلامية، وسبب خيرتها وفلاحها، فإن تركتها وتواطأت على المنكر، زال عنها اسم المدح ولحقها اسم الذم، واستحقت لعنة الله، وكان ذلك سبباً فى هلاكها(٧٧).

والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تطابق على وجوبه إذن، الكتاب والسنة والإجماع. فهو واجب على كل مسلم قادر، وفرض على الكفاية، ويصير فرض عين على القادر الذى لم يقم به غيره. ومناط الوجوب هو القدرة. فيجب على كل إنسان بحسب قدرته أن ينفذ أمر الشارع وهو الأمر بكل ما به دين الله، والنهى عن كل ما نهى عنه، بدعوة غير المسلم لاعتناق الإسلام، ودعوة العصاة من المسلمين إلى التزام شرع الله(٧٨).

والحسبة ضرورة من ضرورات الحركة الإسلامية. ضرورة لا يسع الحركة تركها والتخلى عنها لأنها إن تركتها اندثرت دعوتها وتزاحمت عليها المنكرات لتجهض الحركة وتطمس ملامح سعيها(٧٩) ولأنه من غير المعقول أن تدعو الجماعة وترى ثم تأتى الجاهلية هى الأخرى بمنكراتها وفواحشها، وتدعو إلى طريق الضلال وتهدم ما تبنيه الجماعة. فمن أبى الطاعة وأصر على البقاء على معصيته، قلنا له هذا شأنك قد فعلنا ما نقدر عليه فى نصحك وتوضيح الحق لك، فأبيت وزرك. ولكننا لا نتركك تشيع المنكر، وتدعو الناس إلى الفواحش بمجاهرتك بالمعاصى. بل نقف لك بالمرصاد آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر، مزيلين المنكر بالقوة إن لم يزل بغيرها(٨٠).

والجماعة الإسلامية لا يسعها أن تدفع ـ بكل طاقتها ـ كل منكر تلقاه وتزيحه من طريقها، وعن طريق دعوتها، وكذا تأمر بكل معروف تعتقده، وفق ما حدده لها الشارع ووفق ما بينه علماء الأمة من ضوابط وحدود. وهدف الجماعة هو السعى لأن تحيى الناس والمجتمعات فى وسط أقرب للمجتمع الإسلامى. وتسعى كذلك لتحقيق واحد من أهدافها قدر استطاعتها ـ وهو تعبيد الناس لربهم، حتى يأذن الله ويوفق سعيها لإقامة خلافة إسلامية على نهج النبوة، تحفظ الدين وتحرسه، وتسوس به الدنيا (٨١).

وترى الجماعة الإسلامية أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب لا رخصة فيه.

والتغيير يكون حسب القدرة ولا رخصة فى الترك معها إلا للعاملين فى مواقع بعينها

ويترتب على قيامهم بالإنكار مفسدة كبرى كانكشاف الأمر وإهدار العمل التنظيمى الذى ينتمون إليه فإن أمكن الهجر بلا مخاطر لزمهم ذلك (٨٢) وللحسبة أربعة أركان. أولها، المحتسب، وهو الآمر بالمعروف والناهى عن المنكر سواء كان مأذونا له من قبل الحاكم المسلم أم لا. واشترط الفقهاء فيمن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر أن يكون مسلما مكلفا، أى بالغا عاقلا، وأن يكون قادرا يتحلى بآداب منها الإخلاص والعلم والصبر والحلم والرفق. وأن يراعى مراتب التغيير عند استطاعته الأمر والنهى وأولها التعرف، ثم التعريف فلعل الفاعل جاهل لا يدرى كون ما يفعله منكرا.

والمرتبة الثالثة، النهى بالوعظ أوالنصح أوالتذكير بالله والتخويف من عذابه والترغيب فى ثوابه. والمرتبة الرابعة هى التعنيف والزجر بالخشن من القول فى غير فحش. وخامسا المنع بالقهر كتحطيم المناهج وإراقة الخمر. وسادسا التهديد والتخويف بالضرب. والمرتبة السابعة مباشرة الضرب باليد والرجل ونحو ذلك مما ليس بسلاح. وثامنها أن لا يقدر عليه بنفسه ويحتاج إلى استدعاء للأعوان الذين يشهرون السلاح وينصبون القتال (٨٣).

والركن الثانى للحسبة هو المحتسب عليه، أى الإنسان المأمور بالمعروف والمنهى عن المنكر. وهو كل إنسان يباشر أى فعل يجوز، أو يجب، الاحتساب فيه، ولايشترط أن يكون مكلفاً. والركن الثالث هو المحتسب فيه. وهو كل منكر متفق على حكمه، موجود فى الحال، وظاهر للمحتسب من غير تجسس. أما الركن الرابع والأخير، فهو الاحتساب أى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر (٨٤).

وثمة منكرات خاصة تثار حولها ضجة كلما قام المسلمون بتغييرها مثل محال المعاصى والفسوق والحانات ومحلات بيع الخمور ومصانعها، وبيوت الخمارين وأرباب المنكرات. وهى أماكن لمعصية الله ويجب تحريقها وهدمها. كذلك نوادى ومحلات شرائط الفيديو التى تقدم أفلاماً خليعة هدفها إفساد شباب الأمة وتمريغه فى وحل الشهوة، وإشاعة الفاحشة بين المواطنين. وهذا المنكر القذر ليس محتاجاً إلى فتوى تبيح تحريف أماكن المعصية (٨٥).

والاختلاط بين الجنسين هو ثالث المنكرات. ذلك أن تمكين النساء من الاختلاط بالرجال هو أصل كل بلية وشر. وهو من أسباب فساد الأمور العامة والخاصة، وسبب لكثرة الفواحش والزنا. والشر كل الشر يكون فى عدم ضبط العلاقة بين الرجل والمرأة بضوابط الشرع، فهنا تقع الفتنة ويكون الفساد الذى يعم رجال الأمة ونسائها على حد سواء. ورابع المنكرات هو الحفلات الموسيقية وهى واحدة من أشد المفاسد وأعتى المنكرات التى تفسد الدين والأخلاق، وتذهب بالحياة والمروءة، ومفسدة هذه الحفلات تأتى من عدة

أوجه قمتها الاختلاط فضلاً عن أنها تحوى مخالفات كثيرة للشرع الحنيف(٨٦).

ولا يختص أصحاب الولايات وحدهم ممن يعنيهم الحكم بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، بل إن ذلك جائز لآحاد المسلمين. والادعاء بأن الحسبة لا تجوز إلا لمن يعنيهم الحاكم هو اشتراط فاسد وتحكيم بغير دليل. إذ أن الآيات والأحاديث الآمرة بالحسبة تخلو من هذا الشرط، وهى مطلقة غير مقيدة بهذا القيد. وعليه فولاية المحتسب مستمدة من أوامر الشارع بالاحتساب، وغير مقيدة بإذن حكام هذه الأيام وتفويضهم، لخروجهم من دائرة الإسلام ونبذهم كتاب الله وراء ظهورهم واستبدالهم للشرع، ومن ثم لا يقومون بهذا الأمر، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، بل إنهم يفعلون ضد ذلك تماماً. فهم يشجعون المنكرات والفواحش ويحمونها، ويحاربون دعاة الحق وينكلون بهم. وعليه فلا ولاية لهم اليوم، فهم أحق بالتغيير من غيرهم، والخروج عليهم وقتالهم وخلعهم من باب إنكار المنكر واجب متعين فى عنق المسلمين حتى تتحقق إزالتهم، وإلا أثم الجميع كل بحسب قدرته(٨٧).

والحق الذى تعتقده الجماعات الإسلامية وتدين به، أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يعد من تمام الإيمان وشروطه، وهو واجب الأمة جمعاء. وأن لآحاد الرعية من المسلمين تغيير المنكر بأيديهم وليس فقط بألسنتهم وقلوبهم وذلك من الضوابط الشرعية. ولا يتوقف ذلك على إذن صاحب السلطة. إذ كيف يستأذن من ولى الأمر إذا كان قد جعل المنكر معروفاً فأحل الربا والزنا والخمر والمسارح والمراقص، ووقف رجال الشرطة يحرسون هذه المنكرات ويجعلون لها حماية. فهل يستأذن ولى الأمر فى النهى عن المنكر الذى رعاه وحماه واعتنى به أشد الاعتناء وجعله من موارد الدولة؟!(٨٨).

وقد يذهب البعض إلى القول بأن ترك الأفراد، والآحاد، يغيرون المنكر بأيديهم دون إذن الحاكم سيؤدى إلى الفوضى والفتن (*). ورداً على ذلك ترى الجماعة الإسلامية، أنه إذا كان المقصود هو أن تغيير المنكر باليد إذا قام به آحاد الرعية سيؤدى ولابد إلى الفتن والفوضى فهذا منكم تحكيم عقلى فى مواجهة نصوص صريحة وقطعية الدلالة ومن السنة وأفعال الصحابة وأقوال العلماء على اختلاف مذاهبهم. ولا يحق لأحد أن يقول برأيه قولاً مخالفاً. لما قاله النبى لأنهم بهذا يتهمون النبى بأنه يأمر بما يثير الفوضى والفتن. إن الفوضى الحقيقية ليست فى تغيير المنكر، ولكنها فى تركه يتفشى ويزداد، وفى محاربة القائمين على تغييره بدعوى الخوف من الفوضى والفساد(٨٩).

٤ - الجهاد والانقلاب.

بعد أن أقيمت الحجة والبرهان، وعجزت الدعوة والموعظة، واستأسد الطغيان، لم يعد هناك جدوى لأى صوت طلقات الرصاص، ودمدمة المدافع، ودوى القنابل. نعم إنه القتال القتال، والجهاد الذى لا بديل عنه(٩٠). فالإسلام منهج حياة، وهو شرع الله الذى جاء ليسير حياة الخلق. ولذلك فنحن لا نكتفى بخطبة أو موعظة نقول فيها عقيدتنا وندافع عنها وكفى، بل إن ديننا كتاب يهدى وسيف ينصر، ومن ثم فنحن، الجماعات الإسلامية، ننطلق بهذا الدين دعوة باللسان، وحجة بالبيان، وجهاداً بالسيف حتى تعلو أحكام الإسلام على الديار وتعود أمتنا إلى إسلامها(٩١).

والجهاد فى سبيل الله حتمية فرضها الشارع على المؤمنين. وهو قائم فيهم إلى يوم القيامة، يدعو إلى التوحيد ويسحق الشرك، ويزيل الطواغيت التى علت المجتمعات، ويمحو كل سلطان يعبد من دون الله. والجهاد هو أفرض الفرائض وذروة سنام الإسلام، وبرغم أننا كمسلمين، مأمورون من قبل الله بالقتال، إلا أن مسلمى اليوم يفرون من الجهاد وينفضون من حوله حتى صار فريضة غائبة فى حياتهم. وتبين لنا سورة التوبة ما استقرت عليه أحكام الجهاد ومراتبه وغاياته وحتميته، كما تواجه المخلفين والمقعدين وتفضح أعذارهم(٩٢). والجهاد فرض على الكفاية إن قام به البعض سقط عن الباقين. وهو فرض عين على جميع المسلمين المكلفين حتى تقوم به جماعة منهم، وإلا أثموا كل بحسب قدرته. وإذا كان الجهاد فرض عين لا صحة لاستئذان الوالدين فى الخروج للجهاد إذا ما تعين القيام به وعلينا أن نعد أنفسنا ونستكمل حد القدرة اللازمة طبقاً لما يحدده أهل الخبرة والاختصاص من حيث العدد والعدة، ورجحان الخطة والإقدام عليها، حتى نصل إلى اليوم الذى نكون فيه مستطيعين قادرين على الجهاد، ووقتها نخرج ونقاتل(٩٣).

والجهاد حتمية تمليها طبيعة الإسلام، وتدفع إليها طبيعة الجاهلية من حولنا. ذلك أن الإسلام والكفر لا يمكن بحال أن يتعايشا سوياً فوق الأرض. ولذا يسعى كل منهما لاجتثاث الآخر والقضاء عليه وتدور رحى الحرب بينهما ولن تنتهى حتى يرث الله الأرض وما عليها. ومن ثم فالمواجهة محتومة وواقعة لا ريب بين الإسلام وجنده، والجاهلية وسلطانها وحزبها(٩٤).

كما أن الجهاد حتمية تمليها علينا، نحن المسلمين، فروض شرعية لا يتم أى منها فى هذا الزمان إلا بالجهاد . وأول هذه الفروض التى تحتم الجهاد هو الإجماع المنعقد على وجوب خلع الحاكم الكافر المبدل لشرع الله بشرع جاهلى. وحكام بلادنا يشرعون شرائع الجاهلية وقوانينهم الوضعية الكافرة، رافعين شعارات ضالة فاجرة كسيادة القانون،

واحترام الدستور. وكل من قانونهم ودستورهم كفر صريح لا خَفاء فيه. هؤلاء الحكام وأمثالهم سقَطت طاعتهم وخلعهم ونصب حاكم مسلم عادل، يقيم شرع الله إن أمكنهم ذلك، فإن لم يتيسر ذلك إلا لطائفة منهم وجب عليها القيام بخلع الحاكم الكافر (٩٥)، وإسقاط السلطة التى تفتن الناس عن دينهم وتصرفهم عن التحاكم لشرعة ربهم.

وثانى الفروض الشرعية التى تحتم الجهاد، هو قتال الطوائف الممتنعة عن شرائع الإسلام والمهيمنة على بلادنا، والتى تحوط الحكام الكافرين وتحمى شرعهم وتنصرهم وتعاونهم على كُفرهم وتُعطل شرعَ الله، وتمتنع عن الحكم بكتابه، وإقامة حدوده، وتقف لدينه بالمرصاد، وتمنع المسلمين من إقامة دينهم فى الأرض. وهذه الطوائف، وكُلُّ مَنْ وَقَفَ فى صَفها يَحميها ويَزود عنها، وإن صلوا وصاموا وادعوا إنهم سيقومون بتطبيق شريعة الله يجب قتالهم شرعاً (٩٦).

وإقامة الخلافة الإسلامية من جديد وعلى نهج النبوة، وتنصيب خليفة للمسلمين، هو ثالث الفروض الشرعية الموجبة والمُحتمة للجهاد (٩٧)، أما الفرض الرابع المُحتم للجهاد والذى فَرضَه الشارع، فهو الجهاد لاستنقاذ أراضينا السليبة فى فلسطين والأندلس وبلاد البلقان والجمهوريات الإسلامية فى روسيا وغيرها، وبعدها تعود جيوش الإسلام لتجوب الأرض من جديد، تدعو الممالك والإمبراطوريات بالمصحف والسيف - تدعو إلى الإسلام، وتنصر المستضعفين، كما خرجت جيوش أمتنا من قبل إلى فارس وبلاد الروم وغيرها، لتُسقط مَمالك الكُفر، وتخير أهلها بين ثلاث خصال، إما الإسلام، وإما الجزية والدخول تحت سُلطان الإسلام، وإما القتال مثلما فعل الرسول وصحبه من بعده، حتى لا تبقى على أرض الله سلطة تُعلي شرعاً غير شرع الله، أو تحول بين الناس وبين الدخول فى دين الله (٩٨).

وهذا الفرض الشرعى الأخير، وحتمية الجهاد من أجله تُسقط دعوى أن الجهاد قد شُرِّع فى الإسلام للدفاع فقط، دون ملاحقة الكفار وغزوهم فى عقر دارهم. فهذه الدعوى باطلة تماماً، وتهدف بقصد إلى تغيير الدين، وتبديل الإسلام، وذلك بإخماد تلك الجذوة المحركة الدافعة له عبر خمسة عشر قرناً من الزمان، ألا وهو الجهاد. والذين يُرجون هذه الشُبهات المخذولة، والضلالة القائلة بأن الإرهاب والعنف أمور مدخولة على الإسلام والذى هو دين الرحمة والمودة والوئام، إنما يريدون إسلاماً داجناً مستأنساً مستسلماً، لا إسلام البطولة والفداء والجهاد والتضحية، وهو الإسلام الذى راضَ الأمم. وخاض الدول، وأنار السبل. إن الإرهاب والرحمة، والقوة واللين، والعُنفَ والأمن، والشدةَ والمودةَ، هما وجهان مشرقان للإسلام. فالإرهاب والقوة والعنف والشدة أنما تكون لأعداء الله المُبدلين

والمحاربين له ولشرعه، أما اللين والرحمة والأمن والمودة، فتكون لأولياء الله الطائعين له كُلّ بحسبه.

– خاتمة

الجماعات الأصولية الإسلامية المكونة لمجمل التيار الجهادى فى الحركة الأصولية الإسلامية فى مصر، تتجانس أطرها المرجعية ومصادرها الفكرية التى اعتمدتها فى تشخيص واقع المجتمع والحكم عليه ومخاصمته ومفاصلته والثورة عليه لقلبه وتغييره فى طرح البديل الإسلامى لصياغة واقع هذا المجتمع من جديد. يُشكل القرآن وسنة النبى محمد وسيرة السلف العدول فى عهود الإسلام الأولى، المرجعية العُليا لدى كُل الجماعات الأصولية الإسلامية، فى حين يُشكل كل من الفكر التراثى الإسلامى وخاصة تراث الخوارج والمدرسة الحنبلية، وتراث جماعة الإخوان المسلمين فكراً وحركةً، وكتابات المودودى وقطب، وتأثيرات الإمام الخمينى وخبرات الثورة باسم الإسلام فى إيران، تشكل مصادر معتمدة ولكن هذه المصادر مجتمعة صياغات متنوعة لقضايا شمولية الإسلام وكليته، والجاهلية، والتكفير، والجهاد..وهذه الصياغات كانت المفاتيح الأساسية التى استخدمتها الجماعات فى تشخيص الواقع والحكم عليه والدعوة إلى قلبه.

من وجهة نظر الجماعات، يشهد العالم المعاصر بالإطلاق والمجتمعات الإسلامية بالتخصيص جاهلية جديدة معاصرة مماثلة لتلك الوضعية التى كان عليها العرب قبل بعثة الذين ادعوا أنهم أصحاب حق فى التشريع لحياة الخلائق دون خالقهم وهذا كُفر بواح. والمهمة بعد ذلك هى رد الحاكمية لله وإقامة الإسلام من جديد تنفيذاً لأمر الشارع، ليكون إطاراً ناظماً لحياة البشر كافة.

وتنتهج الجماعات الأصولية الإسلامية وسائل متنوعة ومتباينة ومتدرجة ومتكاملة معاً لإقرار مشروعها المجتمعى. فجميعها يعتمد المُفاصلة مع المجتمع الجاهلى ولكن بمستويات شعورية أو كلية متفاوتة من جماعة لأخرى. وبعضها لجأ إلى الهجرة الكاملة اعتماداً على تشغيل ما عرف بالاستضعاف والتمكن، وجميعها استخدم الدعوة بأشكالها كافة، ولجأ إلى القيام بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ولكن مع تفاوت فيما بينها من حيث توقيت إعلانه فى سياق تطور الحركة الإسلامية.

يبقى بعد تشخيص واقع المجتمع وبيان علَله المَرضَية وكشف أسبابها وتحديد الأساليب والوسائل المستخدمة فى مواجهة هذه العلل، يبقى طرح البديل أو الحل الإسلامى وبيان شروطه ومقتضياته ليكون قابلاً للتشغيل وتحديد ملامحه الاقتصادية والسياسية والاجتماعية.

ثالثاً : المقتضيات الضرورية لتشغيل المشروع.

ثمة شروط أربعة يقتضيها الحل الإسلامي، ولابد من توافرها قبلاً لكي يكون هذا الحل قابلاً للتشغيل أو الوجود بالفعل. وأول هذه المقتضيات ضرورة قيام الحكم الإسلامي والدولة المسلمة الخالصة لتعمل على تكوين المجتمع المسلم. ومن يتصور إمكانية قيام هذا المجتمع المسلم بكل مقوماته، وكل خصائصه بدون حكم إسلامي يوجهه ويرعاه ويحرسه، فقد أخطأ خطأين كبيرين : أولاً، أخطاء فى فهم المجتمع المسلم الذى يعتبر الحكم فريضة من فرائضه الدينية، ويعتبر التقاء الدين والدولة فيه خصيصة من خصائصه الأساسية. وثانياً، أنه أخطأ فى ظنه إمكان قيام مجتمع إسلامي يوجهه حكم غير إسلامي. ولذلك فالحل الإسلامي لا يؤتى ثماره إلا فى مجتمع مسلم تحكمه دولة مسلمة، وعليه يعد إقامة الدولة الواجب الشرعى الأول عند الجماعات الإسلامية، تنفيذاً لأمر الله وشرعه، ثم يكون بعد ذلك ما يكون من تقديم الحلول لمشكلات الحياة (٩٩).

الإسلام إذن يحتاج ابتداء، إلي دولة وحُكم لحماية عقائده، وتثبيتها، وإزاحة كل ما يتناقض معها. وهو يحتاج الدولة والحكم لإقامة شعائره وعباداته والإعانة عليها، كالصلاة والزكاة التى تعتبر عبادة مالية اجتماعية لا يمكن أداؤها كما شرعها الله ورسوله إلا فى ظل دولة. والصوم والحاجة إلى تعقيب المتعمدين الإفطار لإهانتهم لشعائر الله وتحديهم لمشاعر المسلمين. والإسلام أيضاً فى حاجة إلى الدولة لغرس آدابه وأخلاقه في نفوس أبنائه وأجياله الناشئه، كما أن التشريعات والقوانين التى جاء بها الإسلام لينظم بها جوانب هامة من الحياة فى المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، كقوانين الأسرة والميراث، والنفقات فى الأحوال الشخصية، وتحريم الربا والقُمار والخمر والاحتكار فى القانون المدنى، وقطع يد السارق وجلد الزانى وشارب الخمر والقصاص من القاتل المتعمد... فى قانون العقوبات. من الذى يقوم على تنفيذ هذه التشريعات، ونقلها من نصوص نظرية إلى واقع تطبيقى إلا الدولة المسلمة؟!، هذا فضلاً عن قيام الدولة بتنظيم فريضة الجهاد والإعداد لها لحماية الدعوة وتبليغ رسالة الإسلام وحماية أرضه (١٠٠).

والشرط الثانى الذى يقتضيه الحل الإسلامي، هو أن تُستمد عناصره من منابع الإسلام، القرآن والسنة الصحيحة. وأن يتم تطويع كل الأوضاع والأنظمة لأحكام الإسلام، وليس تطويع أحكام الإسلام لأوضاع ونظم المجتمع. أى يكون النص هو الحاكم، وبحيث يصبح الإسلام وحده مصدر الإلهام والإلزام فى كافة شئون المجتمع. وأى نظام لا يُطبق ما ورد فى الأصول، من قرآن وسنة، هو نظام كافر، ولو سمى نفسه نظاماً إسلامياً(١٠١).

ويقضى الشرط الثالث أن الحل الإسلامى حَلٌ متكامل لا يقبل التجزئة. إذ لابد من

أخذ الإسلام كُله دون إهدار أو انتقاص لأى من جوانبه . لابد من أخذه بعقائده وتصوراته ، بشعائره وعباداته ، بأفكاره ومشاعره ، بأخلاقه وفضائله ، بآدابه وتقاليده ، بنظمه وتشريعاته .لأن النصوص الدينية نفسها تُحتم ذلك وتُوجبه ، ولأن طبيعة المنهج الإسلامى تجعله منظومة متكاملة ووحدة لا تقبل التجزئة والانفصام .

أما الشرط الرابع والأخير ، فيقضى بأن يكون الإسلام لذاته غايه لا أداة ومطيّة . فلا يكون الحل إسلامياً إلا إذا كان الإسلام نفسه هو الغاية ، وإليه المنتهى ، وأن تجند كُلّ الأنظمة والوسائل والإمكانات لخدمته ،ابتغاءً لرضا الله واتباعاً لنبيه (١٠٢) .

كان هذا ، وكما رأينا ، شأن المقتضيات والشروط التى يقتضيها الحل الإسلامى . للنظر الآن فى شأن ومضمون الملامح العامة لهذا الحل الإسلامى فى السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة والتربية ،اعتماداً علي وثائق الجماعات الإسلامية ، وما أسفرت عنه المقابلات التى تمكنتُ الباحث من إجرائها مع أعضاء هذه الجماعات .

رابعاً – الملامح العامة للمشروع الجهادى الأصولى .

أ – الملامح السياسية

تعتبر قضايا الدولة ، وأسلوب الحكم ، وتوزيع السلطة ، وعلاقات الدول ببعضها ، من صميم مسائل الدين الإسلامى وقضاياه ، وليست من ضرورات الاجتماع البشرى فحسب . فالأساس : أن الإسلام دينٌ ودُنيا . وشريعة الإسلام جاءت لتضبط حياة البشر كلهم فى كافة نواحيها ، وعلى جميع مستوياتها الفردية والاجتماعية ، ومنذ أن يولد الإنسان إلى أن يموت بل أنها حتى تضبط حياته قبل ولادته ، وبعد موته . وعليه ، فالإسلام لا يعرف الفصل بين الدين والسياسة ، فالسياسة لا تنفصل فى الإسلام عن العقيدة ، ولا عن الشريعة ، ولا عن الأخلاق ، وإنما ترتبط بها كُلها (١٠٣) .

ويتأسس علي ما سبق ، أن قيام الدولة الإسلامية فريضة دينية ، وواجب من واجبات تمام الدين . ومن ثَم فالصيغةَ التى تكون عليها الدولة الإسلامية هى صيغة دينية فى المقام الأول . ذلك أن الإسلام يحتاج بطبيعته إلي دولة وحكم لأكثر من سبب ، وأكثر من موجب . فهناك أولاً آيات قرآنية تثبت حاكمية الله التى اغتصبها البشر يوم أنا ختاروا أن يُشرعوا لأمور حياتهم بعد أن نبذوا حكم الله ، وآيات تفرض إقامة الدين وتوجب فى الوقت ذاته تكفير الدولة القائمة ووجوب تدميرها وتصفيتها بالقتال والجهاد . وهذه الآيات تنص على أن من يحكم بغير ما أنزل الله يكون كافراً ، أو ظالماً ، أو فاسقاً يجب قتاله للتخلص منه وتحقيق الدولة الإسلامية التى تُقيم الحاكمية الإلهية والقانونية خالصة لله وحده بلا شريك له ، ليصبح هو الحاكم المُطاع ، صاحب الأمر والنهى والشرع ، وهاتان

الصفتان، الحاكمية الإلهية والحاكمية القانونية، هما من المقتضيات اللازمة لألوهية الله، وكل منهما لا تنفصم عن الأخرى وتعطيل أو إنكار إحداهما يستلزم بالضرورة تعطيل وإنكار ألوهية الله (١٠٤).

والدليل الثانى على وجوب قيام الدولة الدينية، هو أن الواجبات الدينية الإسلامية لا تتم إلا بوجود دولة للإسلام ووجود الإسلام فى الحكم (*)، والأصول تقضى بأن ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب. ومن ثم فقيام الدولة الإسلامية يُعد واجباً وفرضاً دينياً على كلّ مسلم ومسلمة. وكلهم آثمون، إذا لم يبذلوا لذلك جهداً عملياً حتى يتحقق الغرض الكافى واقعياً (١٠٥).

وتتحدد غايات ومهام الدولة الإسلامية فى حمل رسالة الإسلام ونشرها وتطبيقها كاملة داخل حدودها وخارجها، وفى قيامها بواجب الجهاد فى سبيل الله والتضحية من أجل ذلك بكل ما تملك، ويكون ذلك هدفاً وغايةً فى جميع مرافق الدولة، وفى جميع شئون الحياة. والدولة الإسلامية ليست مسؤولة فحسب عن الرفاهية المادية لمواطنيها، ولكنها مسئولة أيضاً عن خيرهم وصلاحهم الأخلاقى والدين، فهى تقيم الإسلام فى رعاياها، وفوق أراضيها، وفى الصغير والكبير من الأمور، تفرض ما فرضه الله فى واقع الأرض، وتحرم ما حَرَّم. وهى توقف الخلق دون حدود الله، فلا يجترؤون عليها. وهى التى تمنع الفاحشة أن تشيع، والمعصية أن يُستعلن بها. تحفظ كيان المجتمع ووجوده من انحرافات الأفراد، وطغيان الأنانيات، وتحول دون أن يستشرى الفساد فى بنية المجتمع وجهاز الدولة.

والدولة الإسلامية تحمى شريعة المجتمع وثقافته، وتُقيم الحدود والعقوبات التى شرعها الله حفظاً من التفسخ والانحلال، وردعاً للأشرار، وقطعاً لشأفة الجريمة، كحدود السرقة والحرابة والزنا والقذف والسُكر وقتل العمد والردة. وهى تقيم العدل، وتُخلّص الناس من عبودية غير الله، وتمنع الظلم، وتُحق الحقّ، فلا يقف أحقافه عندها حبراً على ورق، أو فكرة فى صدر، وهى تبطل الباطل فلا يكون إبطاله خطبة على منبر. القوىُ عندها ضعيف حتى تأخذ الحقَّ منه، والضعيف عندها قوىٌّ حتى تُرجعَ إليه الحق. والدولة الإسلامية تُعلّم رعاياها وتفقههم فى أمور دينهم، وتربيهم على مكارم الأخلاق، ومعانى البر وترسخ أسس المعروف حتى يكون عُرفاً يأتيه الناس كما أراد الله، وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر. وتجعل الأعمال جميعها فى سبيل الله، وتختم عليها باسم الله، وتوجهها إلى غاية واحدة هى ابتغاء مرضاة الله، وذلك بتجريد الإخلاص له وتحقيق المتابعة لنبيه.

والمجتمع المصرى مُؤهلٌ ومنذ عشر سنوات مضت، وعلى كافة الأصعدة لاستقبال

الدولة الإسلامية من المناضلين والثوار المسلمين، ومعهم كُل الفقراء والمقهورين والمظلومين فى مواجهة القوى المعادية والمعارضة لحكم الإسلام من ناحية أخرى والتى تضم الطبقات العلمانية المنتفعة مادياً من استمرارية الحُكم الجاهلى الحالى من أقصى اليمين لأقصى اليسار، والمُجندة لخدمة مصالح مُعادية للإسلام والمسلمين، والمؤيدة بقوى خارجية تتكالب لاستبعاد المسلمين ونَهب ثرواتهم.

ودولة الخلافة هى الترجمة الصحيحة للإسلام، وهى الكيان السياسى الأوحد الذى يتجسد فيه الإسلام شاملاً، وتقوم من خلاله شريعة الله كاملة، ولا مجال لمقارنة الخلافة بأى نظام سياسى وضعى عرفته البشرية لأن الأُسس التى تقوم عليها دولة الخلافة مغايرة تمام المُغايرة لتلك الأسس التى تقوم عليها النظم السياسية الوضعية.

فالخلافة تتأسسُ على اعتبار أن المشرِّعَ هو الله، والرسول كمبلغ عن ربه، وأن حق التشريع غير ممنوح لأحد لا للخليفة ولا لأهل المشورة أو مجموع الأمة على نحو ما تدعى الدساتير الوضعية بأن الأمة مصدر للسلطات. إن حَقّ التشريع فى دولة الإسلام هو حق خالصٌ لله وحده فى أمور الحياة التى أصدر القرآن والسُنَّة فيها حكماً قاطعاً لا يستطيع معه أى فقيه أو مُشَرِّع، أن يُغير ما صَدَر فيها من أحكام، أو ما تقرر لها من قواعد. ولكن الإسلام من ناحية أخرى، أتاح أبواباً أُخرى للبشر لمعرفة حكم الله فى ما يعرض لهم من وقائع، وما يجد من نوازل وقضايا بحكم التطور وبعد انقطاع الوحى. وهذه الأبواب هى الاستنباط والقياس والإجماع والاجتهاد، ويحكمها ضوابط شرعية. والأحكام التى تأتى عن طريق هذه الأبواب ليست تشريعاً عن حُكم الله فى الوقائع الجديدة وبالطريق الذى شرَّعهُ الله، التزاماً بالشرع وقواعده وحدوده وضوابطه لا يحيدون عنها.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن وثائق الجماعات التى أُتيحت لنا فرصة الإطلاع عليها، وأيضاً الأقوال التى جاءت على لسان أعضاء الجماعات فى محاضر التحقيق وملفات القضايا وفى المقابلات التى تمت مع نفر منهم، قد خلت تماماً من أيه إشارة للسلطات الممنوحة من الشرع لولاة الأمر والتى تُعطيهم حق التشريع احتذاء بالمصالح المُرسلة وسَدُ الذرائع.

والحاكم الفعلى الذى سيمارس السلطة فى الدولة الإسلامية نيابة عن الله فى الأرض، هو الخليفة أو الإمام، وهو، منفذ لأمر الله ورسوله، ومهمته حفظ الدين وحراسته ونشره، وسياسة الدنيا بالدين. وهو نائب الأمة ومسئول أمام الله وأمام الأمة وممثليها من أهل الحل والعقد عن الالتزام بشرع الله ومصالح الأمة. وبذلك تكون الإمامة أصلاً من أصول الإسلام به تستقر قواعد الدين وتنظيم مصالح الأمة (١٠٦).

وثمة ثلاث طرق لانعقاد الخلافة أولها، الاستخلاف بأن يستخلف الخليفة رجلاً بعده، أو يستخلف جماعة تختار من بينها الخليفة الجديد. والطريقة الثانية هي بيعة أهل الحل والعقد لرجل تتوفر فيه شروط الخليفة. وثالثها، هي الاستيلاء أو ما يسمى بإمارة المتغلب. وتفصيل ذلك مبسوط في كتب الفقه والسياسة الشرعية. أما الشروط الواجب توافرها في الخليفة فهي العدالة على شروطها الجامعة والعلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل، وسلامة الحواس وسلامة الأعضاء من نقص يمنع استيفاء الحركة، والرأي المُفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح، والشجاعة والنجدة المؤدية إلى الحماية والجهاد، وأخيراً النسب وهو أن يكون من قريش (؟!) لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه (١٠٧).

وطاعة الخليفة واجبة، وهي من طاعة الله ورسوله، ويجب طاعته في كُل أمر من أوامره ما لم يأمر بمعصيّة، فإن أمر بمعصية وجبت مخالفته وحرمت طاعته في هذا الأمر، فإن ظلم الخليفة أو فسق لا يجب الخروج عليه لخلعه. لكن إذا تتابع منه ذلك فيجوز إن كانت مَفْسَدة خلعه أقل من المفسدة المُترتبة على الإبقاء عليه على ما هو عليه من ظلم أو فسق (١٠٨). ويرى «شكري مصطفى»، أمير جماعة المسلمين - التكفير والهجرة- أن للمسلمين أن يجتمعوا على إمام جامع حتى وإن كان هذا الإمام يأتي شيئاً من معصية الله، فذلك خير من أن لا يكون لهم إمامْ ولا كلمة (١٠٩). أما إذا طرأ على الخليفة كفر بواح بعد انعقاد بيعته، واستبدل الشرع، أو أتى بدعَةً، فُكلُّ ذلك يخرجه عن حُكم الولاية ويُسقط طاعته، ويوجب على المسلمين القيام عليه وعزله وخلعه لنصب إمام مسلم عادل، وإن أدى هذا إلى نصب القتال، والخليفة مادام قائماً بواجباته يَظلُ في ولايته حتى الموت أو العجز أو الاستقالة (١١٠).

ونحن لا نجد في وثائق الجماعات الإسلامية أيه تفصيلات بخصوص نظام الحكم في الإسلام، والمسائل الشرعية المرتبطة باختيار الحاكم ومستشاريه من قبل المجتمع المسلم. وبالتالي لا يوجد لدى الجماعات شكلاً ثابتاً من الناحية النظامية، المؤسساتية للحكومة الإسلامية فهي، في الشكل العام عندهم كالحكومات المعاصرة بأشكالها المتعددة ولكنها مرتبطة بالدين الإسلامي كحضارة، وعلى كل فإن معطيات الواقع بعد وصول الجماعات إلى السلطة هي التي ستفرض هذا الشكل أو ذاك من أشكال الحكم في إطار الثوابت الإسلامية التي تحكم المنهج السياسي الإسلامي في الحكم (١١١).

ويعتمد نظام الحكم الإسلامي المقترح من قبل الجماعات، على فقهاء الإسلام وعلمائه الثقات الذين يُراعون تطبيق الإسلام كمنهج حياة كاملة، وهؤلاء يشكلون سلطة الفقهاء من خلال مجالس العلماء، وهم غير تابعين للسلطات التنفيذية ولهم

وحدهم حق الاجتهاد الفقهي بياناً لحكم الله، وهم يبدون حكم الإسلام فيما يصدره مجلس الشورى من قوانين (١٢٢).

والشورى هي منهج وأسلوب الحكم في الإسلام. والجماعات الإسلامية لا تُفصح لنا عن ماهية الشورى. لكنها في جميع الأحوال تكون من أهل الحل والعقد أو الربط، وشروطهم مذكورة في كتب السياسة الشرعية وأهم ما يميزهم هو ارتباط الحياة الخاصة والشخصية لمعاوني الحاكم بالحياة العامة، وتوقف اختيارهم على التقوى، فضلاً عن الثقة والكفاءة (١١٣).

وتتفق الجماعات الإسلامية على أن مجلس الشورى لن يكون له أي سلطان في المسائل والأمور التي تغطيها الشريعة أو التي تناولتها الشريعة. وإنما ستكون مسئوليته هي مراعاة التطبيق الجبري للشريعة وإلزام المجتمع بقواعدها، وأيضاً الاختيار بين البدائل التفسيرية، وإصدار الأحكام في المسائل والأمور التي لم تعالجها الشريعة بشكل مباشر، وفي إطار الالتزام بالشرع وحدود النص من قرآن وسنة. ولن يكون لمجلس الشورى الحق في إلغاء حكم مبني على نص شرعي أو أن يصدر حكماً مخالفاً للشرع (١١٤).

ولكن، تختلف الجماعات فيما بينها بخصوص حدود ومستويات إلزام الحاكم ومساءلته من قبل مجلس الشورى، إن شكرى مصطفى أمير جماعة المسلمين، يذهب إلى أن الإمام عليه أن يستشير من يرى أنه أهل للمشورة، ثم له بعد المشورة أن يوافقهم أو يخالفهم، وللإمام أن يستبد برأى نهائي بعد الشورى، وسواء كانت الأقلية معه أو الأكثرية، فيمن استشار، وسواء وافقه أحد منهم على رأيه، أو لم يوافقه أحد، وسواء استشار البعض أو استشار الكل. وإن كان عليه أن يعمد دائماً إلى تبيين العلل وعدم إيقاع رعيته في حرج، وعدم التعنت معهم إلا فيما لابد من كتمانه (١١٥).

وخلافاً لما ذهبت إليه جماعة التكفير والهجرة، ترى جماعة الجهاد أن الشورى ملزمة للحاكم بصفة عامة إلا إذا وجد الحاكم المجتهد المُطلق فهي غير ملزمة وهي حالة نادرة الحدوث في عصرنا، وعلى حدوثها يحق للأمة مخالفة الحاكم وعزله لان الإسلام يرفض الاستبداد والطغيان، ويقيم الحكم على التشاور والتفاهم موجباً المشاورة على الحاكم والنصيحة على المحكومين. ومن مجموع هذين تتكون المجالس الشُورية. وإذا اختارت الأمة حاكمها، وبايعته طائعة راضية، فمن حقها، بل من واجبها أن تراقبه بأمانة، وتُحاسبه بدقة، وأن تنصح له بإخلاص، وأن تُعينه إذا أحسن وتقومه إذا أساء (١١٦).

ويخلو تصور الدولة الإسلامية، كما ورد في وثائق الجماعات الإسلامية، من أية اشارات إلى التعددية الحزبية والسياسية والفكرية. فلا أحزاب ولا برلمان ولا حتى أفكار

خارج الشريعة (*). ففي المجتمع المسلم، لا وجود إلا لحزب الله المأمور بقيامه، أما حزب الشيطان فقيامه ممنوع. والديمقراطية ليست من الإسلام، ولا علاقة مطلقاً بين الديمقراطية والشورى. فالديمقراطية تعطي البشر الحق المطلق في التشريع ابتداء، ومجرد وجود سلطة تشريعية بشرية تشرع بما لم يأذن الله به، ووفق هواها عن طريق البرلمان يُعد جاهلية، إذ أن حق التشريع غير مكفول وممنوح لأحد من الخلق، لأنه حقٌ خاص لله (١١٧).

ولا حاجة للمسلمين لاستيراد الديمقراطية الغربية لأن في شريعتنا ما يُغني عنها وما يعفينا من مساوئها الناشئة عن الروح المادية والنفعية الفردية التي هي إفراز للعقلية الغربية، ومن ثم فالديمقراطية مرفوضة رفضاً تاماً لأنها مناقضة للتوحيد، فهي تعني حاكمية الجماهير وتأليه الإنسان، وهي شركٌ بالله. والفاصل بين الديمقراطية والتوحيد هو أن التوحيد يجعل التشريع لله، والديمقراطية هي حكم الشعب لصالح الشعب، والمُشرِّعُ في الديمقراطية هو الشعب، أما المُشرِّع في التوحيد فهو الله. لذا فالديمقراطية شرك بالله لأنها نزعت حق التشريع من الله وأعطته للشعب. وهذه الديمقراطية ليست فقط ضلال على المستوى النظرى الشرعي، بل هي أيضاً ضلال على المستوى العملي، فالانتخابات التي تتم باسم الديمقراطية طريق مسدود، ويُذكرنا أعضاء الجماعات ممن تقابلنا معهم بتجربة الجزائر، والتجارب الأخرى حتى في البلدان المتقدمة والتي تكشف عن تَحكُّم أصحاب المال والمتحكمين في الإعلام في اتجاهات الناخبين لتحقيق مصالح الرأسماليين وهم ينتخبون من يمثلهم في البرلمان ويسحقهم في الوقت ذاته (١١٨).

وترفض الجماعات الإسلامية المشاركة في السلطة السياسية القائمة في البلاد يدعون بطلانها وعدم مشروعيتها، وعدم مشروعية الانضمام إلى أي من أحزاب المعارضة الراهنة حتى لو كانت ترفع لافتات إسلامية ظاهرة، وترفض المشاركة من خلال مجلس الشعب بحجة تحقيق التغيير والهدف المنشود من خلال التشريع كما يَدعى الإخوان المسلمين فالجماعات تُجرِمُ الأحزاب القائمة كُلِّيةً، وكذلك البرلمان استناداً إلى الحكم القاضي بتحريم وتجريم هذه المؤسسات باعتبار أن المشاركة فيها تُعد نوعاً من الشرك بالله، لأن حق التشريع لله وحده، ولأن دخول هذه القنوات فيه إهدار لمفاهيم إسلامية عظيمة كالحاكمية والموالاة والجهاد... وفيه أيضاً إضفاء صبغة إسلامية على أوضاع هي بالأساس غير شرعية (١١٩).

ومن رأى الجماعات الإسلامية أن الديمقراطية وتكوين الأحزاب مناقض للشريعة لعدة اعتبارات. أولها، أن التزام هذه الطريقة في الحياة السياسية يقتضى السماح بل والرضا لغير المسلمين وأصحاب العقائد الباطلة من النصارى والليبراليين والشيوعيين والقوميين وغيرهم، أن يؤسسوا أحزاباً أسوةً بحزب المسلمين، والثاني، أن الالتزام بالعقد

الديمقراطى يتضمن التسليم وعدم التصدى أو حتى الاعتراض لو وصلت أى من هذه الفرق الضالة إلى الحكم. والاعتبار الثالث، أن الالتزام بالعقد الديمقراطى وقانون الاحزاب يتضمن إيقاف الوسائل الشرعية الأخرى، التى تُقرها الجماعات، عن الاستعمال فى التصدى للحاكم المستبدل للشرائع، أو فى التصدى للمُنكرات التى يأتيها الناس عن جهل بأمور دينهم. إن وسائل مثل الجهاد والحسبة هى فرائض عينية يُطالب بها المسلمون، ويحول بينهم وبين الالتزام بها والقيام بها التزامهم بالأسلوب الديمقراطى (١٢٠).

وفيما يتعلق بموقف الجماعات الإسلامية من قضية الصراع العربى الإسرائيلى، ومساعى السلام وجهود التسوية، فإن أعضاء الجماعات الذين تقابلنا معهم أكدوا لنا أنه لا سلم فى المنطقة، مادامت حُقوق الإنسان لا تحميها القوة الغالبة. وعبروا عن رفضهم لكل الممارسات السياسية السلمية مع اليهود بهدف تسوية القضية الفلسطينية وإنهاء الصراع المحتوم ومساعى السلام فى المنطقة العربية، فى رأيهم، هى محاولات لتأمين مستقبل إسرائيل. والحقيقة التاريخية تقول لنا أن إسرائيل نشأت ونَمت وشَبتَّ، ثم بلغت القمة، وهى الآن آخذة فى الانهيار، فى مقابل أن الدول العربية، ومنذ بداية الصحوة الإسلامية، آخذة فى النمو نحو تَملّك القوة الغالب. وبالتالى فالمعادلة المستقبلية ليست لصالح إسرائيل. ولو استمر الصراع لعقدين آخرين ستتحول معادلة القوة بين العرب وإسرائيل لصالح العرب. وعليه، فمساعى السلام ليست إلا محاولة لعرقلة مسيرة التاريخ العربى والإسلامى نحو هذا المستقبل. والشكل البيانى يوضح منحنى صعود وهبوط قوة وقدرة كل من العدو الإسرائيلى والدول العربية كما تصوره واحد من قيادات الجهاد الذين تقابلنا معهم (١٢١). ويعتبر تغيير مفهومنا للصراع من المقدمات الضرورية واللازمة لتحقيق النصر على اليهود، ويقضى ذلك، فى رأى الجماعات، أن نتعامل مع الصراع ونُعد له الُعدة باعتباره صراعاً إسلامياً يهودياً. والنظر إليه على أنه صراعٌ مصيرىٌ محتومٌ ولا حَلَ له سوى الجهاد وصولاً إلى المعركة الفاصلة تحقيقاً لنبؤة النبى حيث ينطق الحجر فى المعركة: يا مسلم هذا يهودى يختبئ خلفى فاقتله. وتأسيساً على ذلك ترى الجماعات أن التحالف مع اليهود وعقد معاهدات سلام معهم، يعد عملاً يخالف الشرع، وهو باطلٌ، لأنه يُعطل فريضة الجهاد، كما أنه يُعطل أحكام الإسلام ويستبدلها فى هذه القضية، فضلاً عن الاعتراف بشرعية دولة اليهود، وهم فى مواجهة ما قامت به الحكومة المصرية من عقد اتفاقيات سلام مع إسرائيل يذكروننا بيهود خيبر الذين نقضوا عهدهم مع النبى، ويتوعدون اليهود بعودة جيش محمد من جديد «خيبر خيبر يا يهود جيش محمد سوف يعود» (١٢٢).

وحال وصول الجماعات الإسلامية إلى سلطة الحكم، فى مصر وغيرها من الدول

العربية فإن المعاهدات التى عقدتها وتعقدها الدول الكافرة مع اليهود بدءاً من كامب ديفيد ووصولاً إلى إتفاق غزة- اريحا، وما يستتبعهما، من هذه المعاهدات، لن تبقى حال وصول الجماعات إلى الحكم. وقتها لن يؤجل الصراع مع اليهود، وإنما سيصبح بفعل معطيات الواقع الجديد عنصراً أساسياً فى المعركة الأولى. فمصر إذا حُكمت بالإسلام، فإن موقف الإسلام من اليهود معلوم، وهو يقضى بإبطال التعهدات معهم وإعلان حرب لا هوادة فيها على بنى إسرائيل يُقتَّلُ فيها اليهود تقتيلاً، وهم لا قبلَ لهم بجهاد المسلمين(١٢٣).

الجهاد ضد إسرائيل إذن، فى رأى الجماعات الإسلامية، يرتبط فى الأساس بوجود الدولة الإسلامية، إذ لا يمكن فى رأيهم إجازة وتسويغ الجهاد ضد اليهود إلا تحت راية دولة تُطبق شريعة الإسلام. وعليه فالجهاد ضد اليهود فى الوقت الحاضر أمرٌ غير وارد، بل مؤجل لحين إعلان قيام الدولة الإسلامية. وعلى ذلك فقتال العدو القريب وهو النظام العلمانى الكافر مقدم على قتال العدو البعيد أى إسرائيل(١٢٤).

يبقى أخيراً ونحن نعرض للملامح السياسية لمشروع المجتمع لدى الجماعات الإسلامية، الإشارة إلى دوائر الانتماء كما تتصورها الجماعات الإسلامية، ففى رأى أعضاء الجماعات، قادة وأتباع، أن الدولة الإسلامية تبنى على أساس المواطنة الإسلامية. فالإسلام هو جنسية كُلُّ مسلم على ظهر الأرض أياً كان موقعه الجغرافى. ومن ثم لا قومية ولا وطنية فى الإسلام لأن الإسلام وطن. والبلد الذى يُطبق الإسلام هو جزءٌ من العالم الإسلامى والمسلمون فيه جزء من الأمة الإسلامية الواحدة التى ينتمى إليها كل المسلمون، إن وطن المسلم فى رأى الجماعات الإسلامية، ليس هو الجغرافيا والتاريخ المشترك، والحياة المشتركة، أو الاقتصاد والثقافة المشتركة، والتكوين والنسيج النفسى المشترك، فهذا الوطن صنم يجب تحطيمه، وإنما وطن المسلم عقيدته. ويُعدُ كُلُ من العلم الوطنى والسلام الوطنى من طقوس الشرك الجديدة، ومعالم الجاهلية المعاصرة، والقوميات بدورها عنصرية وصناعة استعمارية، والأممية الدينية هى المنقذ من الضلال(١٢٥).

وتأسيساً على هذا التحديد لولاء المسلم وانتمائه الحقيقى، فإن الجماعات الإسلامية تعمل على إعلاء الهوية الإسلامية، ودفعها فوق الهوية الوطنية إلى حد تقرير أنه لا موضع للهوية الوطنية فى الولايات داخل الدولة الإسلامية. فالمسلم التقى، الصالح، العالم، القادر، حتى وإن كان غير مصرى، ومهما كانت جنسيته، مقدم على المصرى إن كان كافراً أو فاسقاً(١٢٦).

كما أن المسلمين الباكستانيين والهنود كانوا أولى بالنبى محمد وأتباعه العرب المسلمين من «ميشيل عفلق» العربى النصرانى مؤسس حزب البعث العربى الاشتراكى

الكافر و«چورچ حبش» العربى النصرانى الماركسى رئيس الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، وغيرهم من العرب الناصريين والشيوعيين والملاحدة، إن مواطنة الدولة الإسلامية ستكون فقط حقاً لكلِّ مسلم. لأن المواطنة حق عقيدى، والعقيدة هى الجنسية. ومن ثم ففى حالة حدوث حرب بين دولتين، واحدة إسلامية وأخرى علمانية، فالولاء يكون أولاً للدولة الإسلامية، مهما كانت جنسيتها وموقعها(١٢٧).

ب - الملامح الاقتصادية.

الإسلام دين شامل، دين دنيا وآخرة. ولا يجوز عقلاً أن يخلو هذا الدين من معالجة أمور الاقتصاد ومواجهتها. ويمكن الحديث عن النظام الاقتصادى فى ضوء الثوابت العامة للإسلام. فالحاكمية تكون دائماً وأبداً لله وحده. وهو حاضر فى كل أبعاد العملية الاقتصادية، فى الإمكانات المادية للمجتمع، وفى عملية استخدام هذه الإمكانات فى الواقع وما يحكمها من قواعد وإجراءات، وهو حاضر من قبل ومن بعد، فى الأساس النظرى العام والضابط للنظام الاقتصادى برمته. ولهذا ترتبط كل من العبادات والمعاملات فى الشريعة الإسلامية ارتباطاً عضوياً وموضوعياً، ففى سياق الإسلام يُعد النشاط الاقتصادى نشاطاً تعبدياً فى جوهره. فالمسلم يعمر الأرض ليكون خليفة الله فيها، وهو فى كل نواحى نشاطه الاقتصادى، إنتاجاً وتوزيعاً واستهلاكاً، إنما يتبع ما أمر الله به من قواعد وأوامر حاكمه وموجهه، وينتهى مع نهى الله عنه من مُحرمات، وهو فى كلٍّ يسعى لابتغاء مرضاة الله(١٢٨).

وتعارض الجماعات الإسلامية كل من الرأسمالية والشيوعية كنظم اقتصادية وسياسية، أولاً، لأنهما حُلولٌ وضعية لا دينية تقوم على الانفصام بين حياة الخلق وشريعة الخالق، ومن ثم فهى تتناقض فى الأصل مع الإسلام. وثانياً لأنهما نُظمٌ غير إنسانية وظالمة. فالرأسمالية مستغلة، خاصة فى ظل احتكار رأس المال، وتركز الثروة فى أيدى القلة. وكان من شأنها عبر تاريخها الطويل، أن ملأت العالم بأسره ظلماً وجوراً. والشيوعية لم تحترم ملكية الإنسان الفردية، وعلى الرغم من أنها كانت تطمح إلى إقرار العدل، إلا أنها كانت قاسية وشريرة فى طموحاتها. إذ أنها انتهت إلى إقامة نظم شمولية ملأت مجتمعات عديدة بالظلم الفاحش العظيم الذى لم ير التاريخ مثله، وكان مصيرها فى النهاية التفسخ والانحلال(١٢٩).

ولقد جربت أمتنا هذين الحلين الدخيلين والمستوردين من عند غيرنا، ورغم أنها تمتلك أعظم وأدق منهج عرفته البشرية فى تاريخها. وكان إثمُ هذين الحلين أكبر من نفعه، وفشله أضعاف نجاحه(١٣٠). ولم يعد يبقى أمامنا إلا الخيار الوحيد المطروح لتجاوز وضعية التلقى السلبى من الغير، والخروج من إسار التخلف، وذلك بالعودة إلى

الأصول النقية من قرآن وسنة. لنأخذ بالنظام الاقتصادى الإسلامى الذى يسير وفقاً لمبدأ: كُلٌ يعمل، وكُلٌ يأخذ على قدر حاجته، والذى يختلف تمام الاختلاف عن كل من الرأسمالية التى تقر مبدأ من يعمل يأكل والشيوعية التى كانت تسير وفقاً لمبدأ كُلٌ يعمل وكُلٌ يأخذ على قدر عمله[131].

ونحن لا نجد فى وثائق الجماعات الإسلامية التى اطلعنا عليها، ولا فى ما قاله أعضاء الجماعات الذين قابلناهم، تصوراً محدداًومتبلوراً لما يسمى بالنظام الاقتصادى الإسلامى، أو تصوراً محدداً وإجرائياً لمواجهة المشكلات والقضايا الاقتصادية الراهنة. وإنما كُل ما وجدناه هو تصورات للملامح العامة المميزة، والمبادئ الأخلاقية المستمدة من القرآن والسنة وأفكار السلف والفقه الإسلامى، بخصوص السلوك الاقتصادى على المستويين الفردى والاجتماعى. وهذه الملامح والمبادئ العامة، تُحدد فى مجموعها هوية النظام الاقتصادى الإسلامى، وتفرده واختلافه عن غيره من الاقتصاديات الوضعية. وقد ذكر لنا الأعضاء الذين تقابلنا معهم، أن التفصيلات الخاصة بالاقتصاد الإسلامى مذكورة فى كتب الفقه، وفى الكتب التى وضعها علماء الاقتصاد المسلمين المعاصرين والثقات بخصوص هذا الموضوع.

ويأتى فى مقدمة الملامح والمبادئ المحددة لهوية النظام الاقتصادى الإسلامى، تحديد الدور الاقتصادى للدولة الإسلامية. ففى رأى الأعضاء، أن الدولة لا تتدخل فى الحياة الاقتصادية، إلا لخدمة المصلحة العامة، أو فى وقت الأزمات وحالات الضرورة، ومن أهم الوظائف الاقتصادية للدولة تحريم الربا ومنعه، والحيلولة دون احتكار الخيرات حتى يمتنع الاستغلال. ولكن الدولة لا يكون لها أية سيطرة على النشاط الاقتصادى للأفراد والجماعات إلا بسبب شرعى. وعليها أن تُبيح كُلَّ السبل للكسب الشرعى بإتاحة العمل الملائم لكل مواطن قادر عليه، وأن تترك الأجور والأسعار لقوى السوق فى حالة الوضع التلقائى، ولا مانع من وجود تشريعات عمالية لتحديد الأجور وفقاً للقاعدة الشرعية أجر المثل، والتى تلزم أصحاب الأعمال إعطاء كل عامل الأجر العادل الذى يكفى عمله ويغطى حاجته بالمعروف، أما ساعات العمل فمن الممكن تفويض النقابات العمالية والمهنية فى تنظيم ذلك وتحت رعاية الدولة[132].

ولا يحق للدولة الإسلامية مصادرة أو تأميم ثروات أعضاء المجتمع المسلم طالما جمعها أصحابها بطرق مشروعة، ويقومون بتأدية ما عليهم من زكاة وضرائب مشروعة تكون محكومة بمصلحة غالبة يقررها علماء الدين الإسلامى مراعين فيها حُرمة المال الخاص والملكية الخاصة كما تتولى الدولة مسئولية جباية الزكاة فى كل الأحوال بواسطة جهاز قوى أمين من العاملين على الزكاة، وأن تعمل على توسيع قاعدة الزكاة بحيث تشمل كل

دخل نام، وكل دخل فائض عن الحوائج الأصلية لأصحابه، وتتولى الدولة مسؤلية توزيع الزكاة على مصارفها الشرعية بحيث تسهم في النهاية في تحقيق التكافل والعدل الاجتماعيين ومحاربة كنز الأموال (١٣٣).

وتحتل مقولة الربا موقعاً مركزياً في التصورات التي تطرحها الجماعات الإسلامية بخصوص الملامح المميزة للاقتصاد الإسلامي، فانعدام الربا، وإلغاء التعامل على أساسه في مصالح وشئون المجتمع والدولة، في الداخل والخارج، من أهم معالم النظام الاقتصادى الإسلامي إذ لا يجوز لأى مسلم التعامل مع البنوك الربوية، لأن الفائدة الربوية القائمة في دولة الكفر من المحرمات التى نهى الله عنها. أما في دولة الإسلام فسيتم إلغاء النظام الربوى وتطهير كل المؤسسات الاقتصادية في المجتمع المسلم من رجس الربا، ومن كل المعاملات المالية التى تخالف شريعة الإسلام، وذكر لنا الأعضاء الذين تقابلنا معهم، أن شركة توظيف الأموال الإسلامية فكرة أصلية إلا أنها نبتت في أرض غير صالحة فأفسدتها. أيضاً سيتم إنشاء المصارف والبنوك الإسلامية الى تتعامل على غير أساس الربا، وبذلك يخرج المجتمع المسلم من تحت طائلة الآية «يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا إن كنتم مؤمنين فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم كاملة لاتظلمون ولا تظلمون» (١٣٤).

والملكية الخاصة والفردية هي في الأساس وظيفة اجتماعية ويحوزها الفرد المسلم نيابة عن الجماعة التى استخلفها الله فيه. وهى مصانة ومحفوظة في الدولة الإسلامية طالما تحققت من طريق مشروع. ويرى أعضاء الجماعات الإسلامية الذين تقابلنا معهم، إن إطلاق الملكية الفردية للأرض الزراعية هو الوضع الفطرى الصحيح والوحيد في نظر الإسلام، شريطة ألا يهدد الأمن الاجتماعى والقومى للدولة الإسلامية. ويمنع الإسلام المالك من الإضرار بغيره من أعضاء المجتمع، فضلاً عن منعه من الإضرار بالمجتمع ككل. ومن الممكن صياغة قانون زراعى إسلامى يحدد العلاقة بين ملاك الأرض الزراعية والمزارعين الذين لا يملكون شيئاً من الأرض، على قسطاس مستقيم وأسس إسلامية (١٣٥).

والإسلام في رأى أعضاء الجماعات، لا يمانع تكوين الثروات طالما تتم بطريق الحلال، وهو لا يضع حداً أعلى لثروة الفرد المسلم، ولكنه يجرم ويحرم كل موارد الكسب الخبيث كتجارة المواد المحرمة، والغصب، والسرقة، والرشوة، والاختلاس، واستغلال النفوذ، ولايقر الإسلام أى نمو للثروة يخرج عن حدود الوسائل المشروعة التى لا يدخل فيها الربا ولا المغامرة، ولا الغش، ولا الاحتكار، ولا الاستغلال وأكل أموال الناس بالباطل. وفي رأيهم، أن كل ملكية أو ثروة لم تقم على الأسس الصحيحة التى يعترف بها الإسلام، أو قامت على هذه الأسس ولكن نموها لم يتم بالوسائل التى يقرها

الإسلام، تُعَدُ ملكية زائفة لا يقرها الإسلام، ولا يعترف بها، ولا يوفر لها أية ضمانات لصونها والحفاظ عليها(١٣٦).

وينص الإسلام على أن المال هو مال الله فى الحقيقة، والناس مستخلفون فيه، ومن ثم فليس لهم حق التصرف فيه إلا وفقاً لما أمر الله به لأنه مال الله(١٣٧). وطبيعة الفرد المسلم غير طبيعة الفرد فى غير الإسلام. حيث أن المسلم يعتبر ماله أمانة عنده من الله، وفى الدولة الإسلامية سينهض كل من الإعلام والتربية بمسئولياتهم فى خلق حب البذل والعطاء لدى الفرد المسلم، وتربيته وتنشئته على الاعتدال فى الإنفاق والاستهلاك وحفاظاً على الثروة العامة والخاصة. وفى الإسلام يُعد الإحسان جزءاً من العبادة، واكتناز الأموال وعدم إنفاقها فى أوجهها الشرعية من الأمور التى حرمها الله ونهى عنها، وأنذر من يفعلون ذلك بعذاب أليم. كذلك يعد التبذير والتقتير فى الإنفاق، من السلوكيات الاقتصادية التى ذمها الإسلام ونهى عنها. فالإسلام يدعو إلي التقشف فى غير حرمان، كما أنه يمنع المالك من الترف والتبذير وتبديد ماله لما للجماعة من حق فيه، إلى حد أن الإسلام أجاز الحجر عليه وغل يده عن التصرف فى ماله(١٣٨).

ومن المفارقات التى وجدتها بشأن التصورات الاقتصادية، أن قضية المساواة والعدالة الاجتماعية لا تحتل مركز الصدارة فى التصورات التى تطرحها الجماعات الإسلامية بخصوص النظام الاقتصادى الإسلامى، وذلك على الرغم من الهوية الاجتماعية الطبقية الغالبة لأعضائها، وعلى الرغم من أن الإمام الشهيد «سيد قطب» المُنظر الأصولى الإسلامى المعتمد لديها، قد أفرد كتاباً كاملاً لهذه القضية(*). وقد جاءت أطروحات الجماعات فى هذا المجال صياغات فقيرة للغاية لما سبق أن طرحه قطب، بل لم ينظر إليها الأعضاء الذين تقابلنا معهم على أنها مشكلة خطيرة. فبرغم الاتفاق العام بأنه لا يجب أن يكون فى المجتمع المسلم فقر مُدقع ولا غنى فاحش، فإن هؤلاء الأعضاء ذكروا لنا أن التفاوت والتمايز الاقتصادى- الاجتماعى، أمرٌ مقبول فى النظام الاجتماعى والاقتصادى الإسلامى كما جاء فى القرآن «وجعلنا بعضكم فوق بعض درجات»، والعدل المطلق من وجهة نظرهم يقتضى تفاوت الأرزاق، لأن تحصيل المال تابع لاستعدادات ومواهب الأفراد ،وهى ليست متساوية، بل متفاوتة بالضرورة. ولذا يفضل بعض الناس بعضاً فى الأرزاق، وعليه فالتفاوت سنة كونية، وأمرٌ فطرى وحتمية اجتماعية وحضارية ولا انفكاك للحياة البشرية عنها. ولكن المشكلة فى رأيهم تكمن فى انعكاسات وآثار هذا التمايز والتفاوت عندما يصبح سبباً فى الظلم والجور، فلا تتاح الفرص المتساوية للجميع، أو تقوم قيود عديدة تفل جهود الإنسان وتحول بينه وبين تجاوز وضعيته الاقتصادية والاجتماعية(١٣٩).

ومن وجهة نظر أعضاء الجماعات الإسلامية، أن الآلية الوحيدة والمقبولة لإحداث وخلق التفاوت والتمايز هو عمل الإنسان فحسب، وهم يرون أن النظام الإسلامي كفيل بترشيد هذا التفاوت والتمايز الاقتصادى- الاجتماعى بين أعضاء المجتمع المسلم، والقضاء على مضاره، وتحقيق المساواة والعدالة، وهى مسئولية الحاكم، أمير المؤمنين، فالعدل أساس الحكم، وعلى الحاكم مراعاة تطبيق العدل والمساواة فى الحياة والممارسة اليومية للمجتمع المسلم، ويكون ذلك وفقاً للقواعد الشرعية التى أقرها الإسلام، وجعل بها للفقراء وذوى الحاجة، بل وفرض لهم حقاً معلوماً وثابتاً فى أموال الأغنياء يعطونه طوعاً بدافع الإيمان وطاعة أوامر الله، وإلا أخذ منهم كرهاً وبقوة السلطان. وفى رأى أعضاء الجماعات الإسلامية، أن طبيعة وآليات الاقتصاد الإسلامى، وأدواته من زكاة وصدقات وإحسان وكفالة حدود الكفاية لكل مسلم داخل المجتمع، والأجور العادلة... كل هذا كفيل وحده بالعمل التلقائى لمعالجة الآثار السلبية للتفاوت والتمايز(١٤٠).

أما تباين الثروة بين المجتمعات المسماة إسلامية فى الوقت الراهن حيث يتمتع أهل بعض هذه المجتمعات بثراء عريض وواسع خاصة فى الدول المنتجة للنفط، فى الوقت الذى يعانى فيه بقية المسلمين فى مجتمعات أخرى من الفقر إلى حد الموت جُوعاً، ففى رأى أعضاء الجماعات الإسلامية أن هذا الأمر يُعد أحد أعراض أزمة العالم الإسلامى نظراً لغياب الدولة الإسلامية الواحدة، يعنون دولة الخلافة، والتى ستقوم فى المستقبل بمهمة التوزيع العادل لثروات الأمة الإسلامية الواحدة(١٤١).

وعند استطلاع رأى أعضاء الجماعات الإسلامية بشأن المشكلات والصعوبات الاقتصادية الراهنة، التى يعانى منها المجتمع المصرى كالبطالة والديون والتضخم، أجمعوا على أن هذه المشكلات هى نتاج لسوء إدارة موارد المجتمع المادية والبشرية، وعدم توظيفها التوظيف الأمثل، وأنها حدثت وتراكمت بفعل تطبيق سياسات مستوردة ووافدة كالشيوعية والليبرالية، كما أنها حدثت بفعل تضاؤل معدلات الإنتاج، وتفشى الفساد السياسى والإدارى فى بنية المجتمع وجهاز الدولة الكافرة، وهذا الفساد فى رأيهم مردودٌ إلى الحكم بغير ما أنزل الله، ويتم استئصاله بتطبيق حكم الله فى كل أمورنا. إن تطبيق حد السرقة من شأنه أن يردع من نهب الاقتصاد وتلاعب بالصفقات كما أن مواجهة كل هذه المشكلات المتفاقمة يكون بالعمل بمعانى كثيرة قد غابت عن حياة المسلمين المعاصرين، وأخلاقيات إسلامية أصيلة انمحت من أذهان العاملين منهم، كالتقشف والعمل الجاد المُثمر والاعتماد على الذات. وهى معان وأخلاقيات لن تعود إلا بعودة دولة الخلافة الإسلامية ورعايتها وتوجيهها لأفراد المجتمع المسلم(١٤٢).

جـ- الملامح الاجتماعية.

نعرض هنا لموقف الجماعات الإسلامية من ثلاث قضايا هامة ومحورية فى مشروعهم لبناء المجتمع والدولة الإسلامية. القضية الأولى تدور حول طبيعة النظرة إلى المرأة، والموقف من تعليمها واشتغالها. وما يرتبط بهذه القضية من مسائل الاختلاط بين الجنسين، وفرض زى محدد للمرأة، وطبيعة السلطة داخل بناء الأسرة المسلمة، والقضية الثانية تتعلق برؤية الجماعات للنظام التعليمى والتربوى ووظائفه داخل الدولة المسلمة. والقضية الثالثة، خاصة بالموقف من الآخر الدينى، الآن، وداخل الدولة المسلمة، وأعنى بالتحديد موقف الجماعات من المسيحيين المصريين الآن. وحال وصول الجماعات إلى سلطة الحكم وإقامة نظام سياسى إسلامى فى مصر.

فيما يتعلق بالموقف من المرأة، يرى أعضاء الجماعات أن الدعاوى الحديثة والمعاصرة لتحرير المرأة، ومساواتها بالرجل، هى محض أباطيل، ودعاوى خادعة، ولا معنى لها لأن الإسلام سوى بين الرجل والمرأة منذ أربعة عشر قرناً من الزمان. فهما متساويان من الناحية الدينية والروحية، ويتساويان فى ناحية الأهلية للملك والتصرف الاقتصادى، وهذا هو الأصل، أما فى بعض التفريعات العملية مثل الميراث والشهادة القضائية، فإن إيثار الإسلام للرجل مردودٌ إلى اختلاف المسئوليات والاستعدادات لدى كل من الرجل والمرأة(١٤٣).

وقد كفل الإسلام للمرأة حقوقاً، وفرض عليها واجبات، وعلى نحو متوازن. وعلى رجال المسلمين ألا يتجاهلوا حقوق النساء. وفى رأى أعضاء الجماعات الإسلامية أن التفريط فى حقوق وواجبات النساء فى أيامنا هذه، مردودٌ إلى الفساد العام والانحلال الأخلاقى، والإلحاد المستشرى فى النظام الاجتماعى الجاهلى(١٤٤).

وتعليم المرأة مستحب، فى رأيهم، ويجب الاهتمام بتعليم المرأة أمور دينها أولاً، نظراً لطبيعة المهام التى تنهض بها المرأة فى تربية وتنشئة الأجيال الجديدة من أطفال المسلمين على الحق وتقوى الله. ولا مانع فى أن تحصل المرأة المسلمة على تعليم مساوٍ للرجل حتى فى المستويات التعليمية الأعلى(١٤٥).

ومن الجاهلية أن تتخلى المرأة عنها، ورأى بعض الأعضاء أنه من الممكن للنساء أن يعملن خارج بيوتهن إذا كانت حاجة المجتمع والأمة تتطلب عملهن، ويكون ذلك فى المجالات التى تصلح لها النساء وشريطة المواءمة بين عملهن وواجباتهن الأساسية نحو أزواجهن وأطفالهن(١٦٤).

وبخصوص تولى المرأة لمناصب قيادية، فإن بعض الأعضاء ممن تقابلنا معهم ذكروا لنا أن هذا الأمر غير جائز على النساء، فى حين أرتأى البعض الآخر منهم أنه لا مانع من تولى

المرأة لمناصب قيادية فيما عدا الولايات العامة كالقضاء مثلاً، وذكر الأعضاء أن حق الترشيح للمجالس المنتخبة مكفولة للمرأة، ولكنه مشروط بالحاجة إليه للقيام بدور مندوبة للنساء فى الموقع الانتخابى. وحق التصويت فى الانتخابات مُباح للمرأة. ولكن حسب الحاجة إليه أيضاً (١٤٧).

ولابد من أمر النساء بالاحتشام فى ملابسهن، وإلزامهن بالزى الشرعى الذى قرره الإسلام، الحجاب، إذ لا يجوز للمرأة كشف زينتها وعليها إخفاء مفاتنها الأنثوية، والزى الشرعى الذى قرره الإسلام واجب، ويفرض بالقوة وبصرامة على نساء المسلمين. والاختلاط بين الجنسين حرام أصلاً، ومصدر للشرور والآثام. ولابد من الفصل بين الجنسين في الأماكن العامة. أما حالات الاختلاط الضرورية فلها أحكامها فى الشريعة، ويجب الالتزام بها بكل دقة وصرامة (١٤٨).

والأسرة هى الوحدة الأساسية للنظام الاجتماعى الإسلامى، وتتأسس على الطاعة، وحسن المعاشرة، وتوفير الأمن والحماية لأعضائها، والاحترام المتبادل بينهم. وهى مؤسسة ذات بناء هرمى للسلطة. الأب على قمة هرم السلطة، وهو القَيِّم والعائل والحامى، والأمُ مربية وعليها واجب الطاعة التامة لزوجها فضلاً عن تربية وتنشئة أطفال صالحين يخافون الله، وتنظيم الأسرة يكون بالرضاعة عامين كاملين وبعدهما لا تنظيم، وتحديد النسل حرام، ومؤامرة على الأمة الإسلامية، الواحدة ولن تحتاج إليها لأنها تسعى لزيادة عدد مواطنيها الذين سيكفل لهم النظام الإسلامى كُلَّ سُبل العيش (١٤٩).

وفيما يتعلق برؤية النظام التعليمى ووظائفه، فإن الجماعات الإسلامية ترى أن النظم التعليمية الحالية فى البلاد المسماة إسلامية، هى نظم جاهلية أرساها الغرب، وهى من صنع الكافرين. صنعوها لأنفسهم بعيدة تماماً عن عبادة الله، وفى حدود الدنيا ولا تمت إلى الآخرة، أو إلى عبادة الله بصلة، ولا تصلح لأن يُربى عليها أبناء المسلمين.. فالمسلم، المسمى بالمسلم، يقضى فيها نصف عمره، وأيام قوته وجده ولا يتعلم فيها شيئاً عن دينه إلا مُحَرَفاً، ولا يعمل له إلا نافلة، بل أنه حتى لا يُحسن أن يتلو آية من كتاب الله. وهو يقرأ ويدرس ما ليس فرضاً عليه درسه ولا تحصيله، مع ما فى بعضه من تضليل مُتعمد، وتوجيه مقصود للكفر، ليرتبط فى النهاية بعجلة الكفر فكراً، وتوظيفاً، ثم يدرك فيها أبناءه وذريته من بعده ليكونوا خدماً وجنوداً وعبيداً للجاهلية والكفر. ويقرر شكرى أن كُلَّ علم تعلمه الإنسان بغير عبادة الله فقد تعلمه لنفسه أى تعلمه لغير الله، وهذا فى رأيه شرك صريح (١٥٠).

والهدف الحقيقى للنظام التعليمى ومحو أمية العامة، فى الدولة الإسلامية، ليس مطلوباً فى ذاته. وإنما الهدف الحقيقى هو أن يفهم الناس دينهم، ويستوعبوه جيداً،

ليتجنبوا نظم الحياة غير المسلمة. وهذا هو هدف تعليم المسلمين الذى قرره الله. وكُل نظام تعليمى يُقاس بالنظر إلى مدى ما حققه من هذا الهدف. ويريد الإسلام أن ينتشر بين الناس التعليم الذى يؤدى بهم إلى الهدف الحقيقى الذى ذكرناه؛ أن يفهموا دينهم ويعوه ليتجنبوا نظم الحياة الجاهلية. أما أن يتعلم المسلم ليصبح أنيشتين عصره أو فرويد زمانه، ولا يدرى من أمر دينه شيئاً، ويتيه فى نظام حياة غير إسلامى، فهذا ليس بالتعليم الذى يحقق الغرض المطلوب، بل إن الإسلام يلعن هذا النوع من التعليم(١٥١).

وقد أكد الأعضاء الذين تقابلنا معه، على أهمية تعليم الدين الإسلامى وعلومه لنشر العقيدة، وتأصيل فكرة التمايز الحضارى للإسلام، ومواجهة كل ما يستهدف طمس معالم شخصية الأمة الإسلامية. وذهبوا إلى أنه من الضرورى إحداث تغييرات جذرية فى النظام التعليمى برمته من مناهج وطرق تدريس واختبار المعلمين وإعدادهم... بما يتفق والتوجه الإسلامى، ومتطلبات المجتمع المسلم الجديد. وارتأوا أنه لابد من المحافظة على مجانية التعليم كحق تكفله الدولة المسلمة لكل مواطنيها بحسب استعداداتهم وقدراتهم ليحصلوا على أرقى الدرجات العلمية التى تسمح بها هذه الاستعدادات والقدرات، وإن كان بعض من قابلناهم يرى أن التعليم المجانى غاية الدولة المسلمة إن قدرت عليها، وإلا فلا مانع من التعليم بنفقات(١٥٢).

والحريات الأكاديمية مكفولة فى النظام التعليمى داخل الدولة المسلمة، ولكن لا يجوز نشر الأباطيل تحت عنوان العلم، فهذا ممنوع شرعاً وعقلاً، ومن الممكن تدريس كل النظريات إن كانت كذلك. ولغير المسلمين حقوقهم كاملة فى تعليم وتعلم دياناتهم ولكن مع مراعاة شروط التواجد داخل الدولة الإسلامية والمحافظة على كيانها وهويتها الحضارية الإسلامية(١٥٣).

نأتى أخيراً إلى موقف الجماعات الإسلامية من الآخر الدينى داخل المجتمع المسلم. ويكشف الرجوع إلى وثائق الجماعات الإسلامية عن أنها، فى الغالب، قد عمدت إلى التنقيب فى كتب الفقه الإسلامى بحثاً عن مواقف والتزامات شكلية، بل ومتشددة فرضتها بعض الظروف التاريخية التى لم تستمر طويلاً، وأيضاً اعتمادها ما انتهى إليه أبو الأعلى المودودى وسيد قطب فى هذا الشأن، وذلك لأجل صياغة مواقفها من المخالفين دينياً الآن وفى المجتمع المسلم المقبل(١٥٤).

كان شيخ الإسلام الإمام الفقيه ابن تيمية، قد جعل للكتابيين على المسلمين الحق فى الاحترام المتحفظ المُذل، وقرر تحصيل الجزية من تركاتهم، وعدم إيذائهم لمشاعر المسلمين بالممارسة العلنية لشعائرهم، ولا ببناء المزيد من الكنائس أو تجديد ما يُخرب منها، ومنع حيازتهم للسلاح أو التدريب عليه، وفرض ضرورة المباعدة بينهم وبين المناصب السياسية

داخل الدولة الإسلامية بشكل نهائى. وتلك الشروط والصياغات نجدها أيضاً عن ابن القيم الجوزية فى صياغته لمحددات العلاقة بين المسلمين والكتابيين(١٥٥).

أما أبو الأعلى المودودى، فقد ارتأى أن المُستحق على الكتابيين فى عقد الذمة هو أداؤهم الجزية كمقابل لسكنى ديار الإسلام، وعليهم ألا يذكروا الإسلام بذم له، وألا يذكروا كتاب الله بطعن فيه أو تحريف. ولا يذكروا رسول الله بتكذيب أو ازدراء، ولا يصيبوا مسلمة بزنا أو باسم نكاح، ولا يفتنون مسلم عن دينه، ولا يتعرضون لماله ودمه ولا يعاونون من يحاربون المسلمين. والمُستحب فى العقد، هو عدم مجاهرة الكتابيين بشعائرهم خارج الكنائس، وعدم التشبه بأسماء المسلمين وأزيائهم وعاداتهم، أو تحدى أى من رموز تفوق المسلمين عليهم. ويحجب المودودى الكتابيين عن المشاركة فى الحكومة ومجالس الشورى سواء بالانتخاب أو العضوية تأسيساً على ما جرى فى دولة المدينة وزمن النبى. وإن كان المودودى قد ذهب إلى أنه من الممكن للكتابيين أن يُشكلوا مجلساً نيابياً يُعْنى بشئونهم ويعمل بما ارتضوه من قوانين بعد تصديق رئيس الدولة، وتكون مهمته رفع شكواهم ولسيد قطب رأى واضح الحدة والجفوة من أهل الكتاب، الذميين فى المجتمع المسلم فبعد أن أثبت قطب جاهلية المجتمعات اليهودية والنصرانية بعد ما لحق التحريف برسالتها من خلال تصوراتها الاعتقادية التى لا تخص الله وحده بالألوهية، بل تخلع على هيئات من البشر خاصية الحاكمية العُليا، وبعد أن أثبت قطب جاهليتها من خلال شعائرها وطقوسها المنبثقة عن تلك الاعتقادات المحرمة، اعتبر قطب العلاقة بين تلك الجماعات والمجتمع المسلم علاقة تعارض دائم ومستمر لا يتحقق معه التقاء فى كبيرة أو صغيرة لكون أهل الكتاب لا يبغون إلا تحويل المسلمين عن دينهم الحق، بينما يسعى المسلمون فى المقابل لنشر دينهم وتعبيد الناس لله وحده، وتحطيم الطواغيت والأنظمة والقوى التى تقهر على عبادة غير الله(١٥٦).

ودعا قطب إلى المفاصلة الكاملة داخل المجتمع بين الصف الذى يقف فيه المسلم، وكل صف آخر لا يرفع راية الله، ولا يتبع قيادة الرسول، ولا ينضم إلى الجماعة المسلمة التى تمثل حزب الله. ولأنهم من أصحاب العقائد الجاهلية، رأى «قطب» أنه يجب على المسلمين حربهم حتى يعلنوا الاستسلام ويدفعوا الجزية، ثم بعد ذلك يتركون وشأنهم. والإسلام، فى رأى «قطب» لا يوفر ولا يرتب للذميين فى المجتمع المسلم، غير الحماية وحرية الاعتقاد والممارسة الدينية والرحمة والبر، داخل الدولة المسلمة، فإنه لا يقر لهم حق المساواة الكاملة بغيرهم من المسلمين، مادامو لم يتحرروا وجدانياً، والذى يحول بينهم وبين التحرر الوجدانى، هو وجود أنظمة طاغوتية، ومن ثم فبمجرد تحطيم هذه الأنظمة وقهرها، فإنهم سيدركون تلقائياً ما كانوا فيه من ضلالة، وسيهتدون بنور

الإسلام. ولكن حتى يحدث ذلك فإنهم يدفعون الجزية، ولا يتمتعون بالمساواة الكاملة، وبالتالى لا حق لهم، استتباعاً فى تقلد مناصب الولاية فى الدولة الإسلامية(١٥٧).

ونحن نجد فى وثائق الجماعات الإسلامية، وفى ملفات القضايا الخاصة بها، تكراراً لكل تلك الأطروحات والصياغات الخاصة بالموقف من الآخر الدينى. داخل المجتمع المسلم إن «صالح سرية»، مؤسس جماعة الفنية العسكرية، يؤكد على عدم جواز الاستعانة بغير المسلمين في أى من القضايا والأمور التوجيهية، وإن أجاز ذلك فى القضايا والأمور ذات الطابع الفنى المعروف. وطالب «سرية» بتطبيق الشريعة الإسلامية وأحكامها على غير المسلمين فى الدولة الإسلامية، ليس فقط فى المسائل المتعلقة بالقانون العام، ولكن أيضاً فى مناطق القانون الشخصى والأسرة فمثل هذا التطبيق، فى رأيه، من شأنه أن يعمل، وبمرور الزمن على إذابة ثم اضمحلال الجماعة القبطية كجماعة دينية داخل المجتمع المسلم(١٥٨).

وارتأت جماعة المسلمين، التكفير والهجرة، أن محاسبة الحكام، وإن كانت حقاً من حقوق المسلمين من أفراد الرعية. فمثل هؤلاء لا حق لهم إلا فى إطار الشكوى من ظُلم الحكام لهم أو الشكوى من إساءة تطبيق احكام الإسلام عليهم. والشورى تكون حقاً خالصاً للمسلمين فحسب فى الدولة الإسلامية، ولا تحق لغير المسلمين، لأن مجلس الشورى من أركان الحكم الإسلامى، ولا يصح أن يتقدم لعضويته كافر، حتى لا يحكم كافرٌ مسلماً، كما أن مجلس الشورى تبحث فيه قرارات الحكومة الإسلامية، ولا يصح بحال أن تعطى أسرار هذا المجلس لكافر بحكم عضويته فى المجلس(١٥٩).

وتطرح كل من جماعة الجهاد، والجماعة الإسلامية، مفهوم السيادة الإسلامية المطلقة. فالحكم والسلطة في المجتمع الإسلامي، فى رأيهما، لا يكون إلا بأيدى المسلمين، دون مشاركة من أى طرف آخر. وعليه فلا يحق للأقباط وغيرهم من أصحاب الديانات الأخرى كأقلية سياسية فى مصر، لا يحق لهم المشاركة فى السلطة التى تُدير شئون المجتمع المسلم وتصنع القرار فيه. وانما من الممكن قبولهم كأقلية دينية واجتماعية، مع اعتبار أن المساواة المطلقة بين المسلمين والأقباط من المصريين غير واردة لأنها، أى المساواة، ترتبط بالعدالة، ولا عدل فى مساواة الأقلية بالأغلبية مساواة تامة، كما أن المساواة تكون بين أناس متساوين أصلاً، أما إذا تميزت فئة عن الأخرى بإسلام الأولى وكفر الثانية مثلاً، فإنه من العبث أن تحاول التسوية بينهما. فالكافر لا تجوز ولايته، ولابد أن يدفع الأقباط الجزية للدولة المسلمة(١٦٠).

ووفقاً لهذه الصياغات والمحددات للعلاقة بالآخر الدينى، فإن الأقباط بحكم كونهم غير مسلمين تتم معاملتهم كأهل ذمة، وتعتمد جنسيتهم على الانتساب غير الشرعى

للإسلام. وتكشف التحقيقات التى أجريت مع عناصر من الجماعتين، الجهاد والجماعة الإسلامية، عن الدعوة للقطيعة والجفوة والتشدد الواضح إزاء الاقباط من أهل مصر، لأنهم فى رأى الجماعتين، حرفوا كلام الله عن موضعه، وتجاوزوا الحد الفاصل بين السماحة والتفريط بأن مضوا فى استعراض قوتهم، إذا يتعمدون دق نواقيس كنائسهم وقت الآذان للصلاة وفى يوم الجمعة. ويوزعون نسخ الأناجيل فى المحال العامة، ويكدسون السلاح فى منازلهم وكنائسهم حتى يكون لهم إذا أمكنهم، إشهاره للتعدى على أرواح المسلمين والاستيلاء على البلاد(١٦١).

وفى مواجهة سياسة تدليل النصارى من قبل النظام الجاهلى الكافر حاكم مصر، والتى اتخذت شكلا انتشار الكنائس، وبناء بعضها على نفقة الدولة وتراخيها فى ردع المتآمرين من الأقباط على الإسلام، قسمت الجماعتين الأقباط من أهل مصر إلى ثلاث فئات تبعاً لما إذا كانوا يوجهون مالهم، أو سلاحهم، أو كليهما معاً ضد المسلمين. وتراوحت من ثم عقوباتهم بين المصادرة والقتل، أو كليهما معاً. وتبعاً لذلك قررت الجماعتان وجوب تدمير كل المؤسسات التى تقف بين غير المسلمين ودخولهم إلى الإسلام. وكان ذلك يعنى إعلان الحرب على الكنيسة القبطية والدعوة إلى تدميرها وهدمها باعتبارها المؤسسة الرئيسية للأقباط. وقد قام أعضاء من الجماعات الإسلامية بمهاجمة الكنائس القبطية وإشعال النيران فيها وتحريقها، كما قاموا بقتل عدد من الأقباط فى مدن الجمهورية، خاصة فى مدينتى أسيوط ونجع حمادى، وقام آخرون منهم بمهاجمة محلات الذهب التى يملكها الأقباط ونهب محتوياتها واعتبارها غنيمة حرب، كما تمكن عدد من أعضاء جماعة التوقف والتبين المنشق عن الجهاد بتنفيذ هجمات مدمرة على سيارات ومكتبات يمتلكها مصريون أقباط فى مدينة الفيوم(١٦٢).

خامساً – خاتمة : فى نقد المشروع وتعيين هُويته الاجتماعية.

نحاول هنا تفنيد الادعاء بثورية الجماعات الإسلامية وتقدميتها بنقد ما طرحته من تصورات فى مشروعها لبناء المجتمع والدولة المسلمة. وبداية، نذكر أن المعيار الذي نعتمده فى نقد المشروع ليس هو مطلق الدين وصحيح الإيمان على نحو ما تذهب إليه الجماعات، وإنما المعيار لدينا هو الدلالة الموضوعية والوظيفة الاجتماعية للتصورات المطروحة فى المشروع إذا ما تم الاسترشاد بها فى أمور حياتنا وفى تنظيم المجتمع والدولة بالفعل. ونحن نرى من جانبنا أن اللغة الدينية التى يصطنعها مشروع الجماعات الإسلامية واعتماده مطلق الدين وصحيح الإسلام للحكم على المجتمعات والدول والنظم والأفراد- مؤمنة وكافرة- وفى وضعه وتقييمه للسياسات والممارسات- مسلمة وجاهلية- هو، فى رأينا حجب للمصالح المادية الحقيقية وطمس لحقائق الصراع الاجتماعى والسياسى الذى يخوضه أعضاء الجماعات الإسلامية بحسبانهم عناصر تنتمى إلى تكوينات اجتماعية طبقية بعينها.

فالجماعات الإسلامية السياسية، وإن ربطت اسمها بالدين، واستلهمت تصوراتها منه، واحتمت بتشريعاته فى مواجهة الواقع، فإنها لا تستطيع أن تتحرر من انتمائها إلى تناقضات هذا الواقع. فهى فى الحقيقة ليست إلا جماعات سياسية تطمح للوصول إلى السلطة السياسية مثل غيرها من الجماعات والأحزاب السياسية الأخرى لتشغيل مشروعها، وهى تناضل من أجل ذلك بكل الأشكال، ولكنها فى نضالها تعتمد على الدين والوعى الدينى من أجل تحقيق أهدافها، وعليه فمعركة الجماعات الإسلامية مع نظم الحكم فى مجتمعاتها لا يمكن ردها بحال إلى معركة بين الإيمان والإلحاد، أو التوحيد والشرك، كما تدعى الجماعات، وإنما هى معركة ذات مفردات اجتماعية وسياسية واقتصادية، وكل ما هنالك دفع الجماعات للدين ليكون فى قلب الصراع السياسى والاجتماعى كعامل ذى فاعلية بالغة فى عمليات التعبئة والحشد، وسعيها لإكساب مشروعها طابعاً دينياً يضفى عليه المشروعية والقداسة لتبرير المشروع وتسويغ قبوله.

يتسم المشروع فى مجملة بالدوجما Dogmatism فى أحكامه ومواقفه، فالمنهج القويم لدى الجماعات هو اعتماد النصوص فى تشخيص الواقع الراهن والحكم عليه، ورسم صورة المجتمع المنشود. وهى تؤمن بحاكمية النص الدينى وانفراده بالمرجعية، استناداً إلى الإيمان والثقة المطلقة فى مصدر النص وعصمته. وهذه المرجعية ، فى رأيى، من شأنها أن ترسخ ما يمكن تسميته بثقافة الاتباع والنقل والذاكرة. إن وثائق الجماعات

الإسلامية والتى ضَمَنتُها ملامح مشروعها المجتمعى، تحفل فى معظمها بالاستشهاد الدائم بالآيات والأحاديث النبوية ومواقف السلف وما قدمه أئمة الفقه وعلماء الدين الذين درسوا النصوص وشرحوها، والأدلة التاريخية المنتقاة بأسلوب تحكمى لتتفق مع الآيات والأحاديث، وذلك إلى الحد الذى يمكن معه تقرير أن المشروع جاهزٌ دوماً بالدليل النقلى على صحة أحكامه. فالنص عنده هو الحكم والدليل، والنص حاسم، ولا اجتهاد مع النص، وبالكلمة يأمر النص وينهى ويملك أولويته على الوجوه بأسره، ويصوغه وفق رؤيته، ويمارس سلطته عليه.

يبدأ المشروع بمسلمات لا تقبل الجدل والنقاش، فالحاكمية الإلهية غائبة والجاهلية والكفر حاضران فى كل ما حولنا نظماً وفكراً وسلوكاً، وكل طرائق العيش، وواجبنا كمسلمين حقيقيين أن نرد الحاكمية لله ونقيم دولة الخلافة من جديد. والمشروع يرتب كل بنائه المتسلسل على هذه المسلمات اعتماداً على الدليل الدينى والنقلى. فثمة نموذج مجتمعى سالف مرحلة ووعياً وممارسة. وهذا النموذج يتم عزله عن سيرورته التاريخية، وشروط تشكله الاجتماعى بدفاع غير مشروط وغير تاريخى عن مطلقية هذا النموذج وخيريته وصلاحيته فى كل زمان ومكان. وبه تتم مواجهة خطر الجاهلية الجديدة وأنظمتها الكفرية. والمشروع يبدى انبهاره بالعصر الذهبى الأول للإسلام، وبكل ما يروى عن ماضى السلف والعدول والخوارق التى تنسب إليهم، وهو يحاول عبثاً إعادة الزمن، لإعادة تجربتهم بتمامها. وساعد على ذلك أن جانباً من الكتب التى تروى تاريخ الإسلام، افتقرت إلى الحديث عن العدل الموضوعى الذى يكون من شأنه تناول ذلك التاريخ بقدر من الجسارة والجرأة التى تنزع كل قدسية يتم خلعها فى كل ما هو قديم، وكل ما وصلنا من السلف.

وكان من جراء اعتماد الجماعات هذا النوع من المرجعيات، أن سيطرت على نظرتها إلى التطور التاريخى فكرة التراجع التاريخى، ونظرة الهبوط لخط بيان التطور والتقدم عبر التاريخ فالإيمان يتراجع والتقدم عبر التاريخ فالإيمان يتراجع والتقدم والخيرية تتراجع بمرور الزمن والتاريخ، ومن ثم، سعت بعض الجماعات الإسلامية من خلال تشغيل إرادة المفاصلة والعزلة، إلى العيش فى الماضى دون الحاضر وعملت على بعث الأموات فكراً وسلوكاً واستفتائهم فى شئون حاضر الأحياء ومستقبلهم وكان من شأن هذه الاحالة إلى الماضى، أن صارت حجاباً يحول دون رؤية الحاضر وفهمه. فالجماعات انغمست فى كُتب التراث لتبحث عن أجوبة لتساؤلات الحاضر، فإذا بها تُعيد طرح كميات ضخمة من إشكاليات الماضى التى تجاوزها المجتمع بحكم نواميس التطور.

والفكرة المحورية فى مشروع الجماعات الإسلامية هى، ببساطة شديدة أن خلاصنا

الحقيقى من علل وأسقام مجتمعنا الموسوم بالجاهلية والكفر، يتمثل فى العودة إلى الإسلام من جديد وإقامة دولته، تنفيذاً لأمر الشارع، وتطبيقاً لأحكامه، وتحكيمه فى كل حياتنا الاقتصادية والسياسية والاجتماعية... انتهاء إلى أصغر التفاصيل فى حياة الأفراد والمجتمع بأسره. ولذلك فالمشروع منذ البداية يستهدف تحطيم مملكة البشر، مغتصبى الحاكمية، ومدعى الربوبية، ليقيم مملكة الله فى الأرض والتى يتم تسييرها وفق منهج الله وشرعه.

وتضعنا الجماعات منذ البداية أمام خيار وحيد وحتمى، إما أن نقبل مشروعها، أى نقبل ما يقصدونه بالحاكمية الإلهية، أو نرتضى الجاهلية إما أن نتخذ مناهجهم كمدخل لفهم المجتمع وتغييره، أو نقع فى هوة المعصية، ونحشر فى زمرة الكافرين الجاحدين بزعم أننا نتبع مناهج الطاغوت. ولذلك فالجماعات الإسلامية تمنح نفسها سلطة إعطاء صكوك الغفران وشهادات التكفير لمن تشاء وتريد، لأن أعضاء الجماعات يتوهمون أنهم وحدهم يملكون المعرفة اليقينية، ويحوزون الحقيقة المطلقة، وهم لا يجيزون لغيرهم الحق فى ادعائها أو الشك فيما لديهم أو حتى مناقشته. وفى تقديرى، أن وهم الانفراد بحيازة الحقيقة المطلقة وامتلاك المعرفة اليقينية وحجبها عن الآخر. من شأنه أن يَحُدَ من سلطان العقل. ولذلك فالمشروع يصادر العقل والعلم الإنسانى بزعم قصورهما ومحدوديتهما، ويهمش الإنسان كقيمة مبدعة، ويحل الله مكانه. وهى رؤية تؤسس الاغتراب الكونى والمجتمعى للإنسان وترسخه، وتحاول تنظيم المجتمع الإنسانى من خارج المجتمع وتاريخه.

وبالرغم من المرمى التغييرى الانقلابى والشمولى للمشروع، إلا أنه لا يقدم لنا مفاهيم كلية أو تصورات عميقة للتغيير الاقتصادى والاجتماعى والسياسى. فالمشروع لا يتجاوز، فى هذه المرحلة على الأقل، نسوى طرح التصورات العامة والمبادئ الإسلامية الموجهة والمرشدة، لأن الجماعات الإسلامية غير مطالبة الآن، ديناً وعرفاً، بتقديم حلول وبرامج مفصلة لمجتمع يقف بمنأى عن شريعة الله. ويستشهد أصحاب المشروع بما حققه السلف العدول بالإسلام من تقدم وحضارة وسيادة فى الماضى. وهم يردون كل ذلك إلى مجرد تمسك المسلمين بدينهم واتباعهم لنصوص القرآن والسنة، وتحكيمها فى كل حياتهم. وفى رأى أصحاب المشروع، أن المشكلات التى يواجهها المسلمون اليوم ليست جديدة، وحلولها يمكن العثور عليها فى تجربة الماضى. وبالبحث فى الماضى يُمكننا، نحن مسلمى اليوم، العثور على أسس الحاضر وما نتطلع إليه فى المستقبل.

وتؤكد الجماعات، عبر مشروعها، عليا عتبار أن الإسلام وحده هو منهج الحياة الكفيل بإعاده توجيه الأمة وإعادة الاعتبار إليها على الصعيدين الإقليمى والدولى. ذلك أن الإسلام، فى مشروعها، هو منظومة كاملة تجيب على كل الأسئلة الصادرة عن الأفراد والمجتمعات المعاصرة. وهو يتضمن بدائل لكل المنظومات الفكرية والسياسية والاقتصادية

والاجتماعية... السائدة والحاكمة والموصوفة بكونها غير إسلامية. بل إن طموح أصحاب المشروع يمتد ليطعن فى شريعة الحضارة الحديثة برمتها، فهى حضارة مادية وخارجة على شرع الله، وهم يعلنون فى مشروعهم عن الإسلام كعلاج لكل مشكلات العالم.

ولكن عندما نسأل أصحاب المشروع عن كيفية العودة إلى الإسلام وإقامة عالميته الثانية، فإننا لا نجد من إجابة سوى أن نعود إلى ديننا ونقيم حاكمية الله، ونتأسى بأسلافنا. أولئك الأسلاف الذين لم يدركوا عصرنا، ولا كان بمقدورهم أن يتنبأوا به ويفهموه، ومن ثم يتركون لنا فى تراثهم الإجابات والحلول التى نحتاجها اليوم لمواجهة مشاكلنا الراهنة. وما كان على أسلافنا أن يفعلوا ذلك، فضلاً عن أننا أعلم منهم بأمور دنيانا. فالإجابات وحلول المشكلات، إنما تصوغها الجماعات الإسلامية الحية فى كل زمان بفعل إعمال العقل والتفكير فى المشكلات التى تواجهها، وهى لا تستمدها من أناس عاشوا فى عهود سحيقة.

الجماعات الإسلامية، إذن، تُعلن رفضها لكل ما هو قائم، إلا أنها فى مشروعها البديل افتقرت إلى التحديد الدقيق للأسباب الحقيقية لأزمة المجتمع بأبعادها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية، التى تأخذ بخناق أعضائها، بل إنها عازفة عن معرفة الأسباب الدنيوية لهذه الأزمة بلغة الاقتصاد والاجتماع والسياسة... وأقصى ما طرح من قبل الجماعات هو مخالفة أحكام الشريعة، وضرورة إقامة حكم الله.

وفى تقديرى، أن هذا المنهج فى التشخيص، وهذه الطريقة فى التفكير، والتصورات التى تأتى عن طريقها، تمثل تجسيداً تقليدياً لمفهوم الوعى الزائف والمشوه. فتشخيص الجماعات للواقع السياسى والاجتماعى والاقتصادى...، يتضمن تقنيعاً وتشويهاً لحقيقة الواقع، وليس كشف مضمونه الحقيقى والقوانين الفاعلة فى حركته وتطوره. وهى تفسر الظواهر بغير عللها الحقيقية، وتستبدل الواقع المعاش بما هو وهمى، وتلجأ إلى سلطة الدين لإعاقة نضج وتمام كل وعى مغاير لما تطرحه. هذا فضلاً عن أنها تُكرس أساليب للممارسة السياسية من شأنها أن تجرف مسار النضال القومى والشعبى إلى اتجاهات عقيمة وذات مردود سلبى فى نهاية المطاف، ومن شأنها أن تهدد الوطن بالتفسخ والتفتت على أسس دينية وطائفية.

وبإمكاننا أن نحدد ثلاثة مظاهر أساسية لتشوه وعى أعضاء الجماعات الإسلامية من خلال فحص التصورات المطروحة بخصوص مشروع المجتمع والدولة الذى تطرحه الجماعات. فالمشروع ينطوى على اختزال أخلاقى، إذ يتجاهل أى تحليل منطقى وتجريبى للظاهرات الاجتماعية، إذ تتم إحالتها إلى علل فى مجال الأخلاق والدين. فالطبقية والاستغلال تفسر بالمشيئة الإلهية وحب المال والتعلق بالدنيا، والاستبداد السياسى

مردود إلى فسـاد خلق الحاكم وميله إلى السيطرة، والفساد المستشرى مردود إلى تحرر المرأة وخروجها وتبرجها، والتبعية الاقتصادية والسياسية سببها سيطرة اليهود وهيمنتهم على مقدرات العالم.

وينطوى المشروع أيضاً، على اختزال اجتماعى. فالجماعات ترفض الاعتراف بأى مفهوم اجتماعى أو ثقافى أو دنيوى، خاصة فى مجال الإنتاج الإبداعى للبشر، لكونه لا يتفق مع التعريف الذى تغتصبه من الدين للجماعة والمعرفة، وأخطر أوجه الاختزال هنا، هو نبذ الوحدة الوطنية، والعمل على تحطيمها، فتصنيف أعضاء المجتمع إلى مسلم ومسيحى كافر، ومسلم صحيح الإيمان، وآخر فاسق أو مرتد أو كافر...، وتكفير كل من هو خارج الجماعة وتكفير الجماعات بعضها البعض... كل هذه تصنيفات من شأنها أن تبعث الانقسامات من مكانها، وهى تستبعد التسامح واحترام عقائد الآخرين، وتُكرس التعصب. والجماعات فى هذا لا تقبل عادة الحل الوسط، فإما الإسلام أو الجاهلية. وهى ترفض التعايش مع الإقرار بحق الغير فى الاختلاف دينا وفكراً... ولا تقبل الاندماج فى المجتمع على أساس المساواة فى المواطنة، لأن دولتهم عقيدية، والإسلام هو جنسية المسلم. ولاتعترف الجماعات بالتعدد السياسى، وهى تسمى صراعها السياسى مع الخصوم والمخالفين لمشروعها بالجهاد، بقصد إلصاق تهمة الكفر بهم. ومن أعمال الجهاد، العدوان ونهب ممتلكات الكفار وتدميرها وإرهابهم واغتيالهم. ولابد من تربية الأعضاء تربية جهادية تجعلهم يحبون الموت كما يحب الناس الحياة!... ولعل فى موقف الجماعات من المصريين المسيحيين، وتهديدهم لمفكرى الأمة ومبدعيها، واغتيال بعضهم، ما يكشف بجلاء عن مدى بُعد الجماعات عن قيم التسامح، وإنكارها لمبادئ حقوق الإنسان.

والمظهر الثالث لتشوه وعى الجماعات الإسلامية، كما تكشف عنه التصورات المطروحه، هو ما تنطوى عليه تلك التصورات من انطباعية تآمرية تقوم على إطلاق الاتهامات واستدعاء وفرة من صور التهديد الآتى من كل الجماعات غير المسلمة دون تمييز، وهى الجماعات الحاقدة على الأمة، الخائفة من بعث الإسلام، الطامعة فى خيرات المسلمين، المتآمرة على حضارتهم. وهذه الجماعات تتمثل فى اليهود، والغرب المسيحى الصليبى والشيوعية، وكل أهل الكفر، ومعهم العملاء المحليون من أهل التشكيك والنفاق من العلمانيين والشيوعيين والليبراليين والبعثيين والأقباط، وغيرهم من الكفرة والملحدين المتآمرين مع الأجنبى.

ونلمح الإنطباعية التآميرة أيضا، فى مقابلة الجماعات لذاتها بالآخر المُعمم فى مجال واسع الثنائيات، لا ترى فى العالم إلا خيراً وشراً، إيماناً وكفراً، إسلاماً وجاهلية، أنصاراً وخصوماً. وهذه النظرة تتجه إلى تنزيه الذات، أى الجماعات وتقديسها، فهى الفرقة

الناجية، وغيرها، أى الآخر الخصم، المجتمع، والحاكم والدولة وبقية العالم، مدنس وكافر. ومثل هذه التصورات يستحيل معها التوصل إلى تحديد دقيق للمهام القومية التى تشتق أولوياتها من التحليل الدقيق للتفاعلات المحلية والإقليمية والعالمية، والتى يتحدد فيها التناقضات الرئيسية والثانوية، والحُلفاء والأعداء الرئيسين والثانويون.

وتكشف مراجعة وفحص التصورات التى طرحتها الجماعات الإسلامية بشأن الدولة والنظام السياسى، أنها تروج فى الحقيقة لمفهوم الدولة العضوية التى لا تميز فيها بين السلطة والمجتمع فالدولة تتماهى مع المجتمع والأفراد والأسرة، وأية تنظيمات أخرى ينظر إليها باعتبارها جزء من الكل العضوى (الدولة- المجتمع)(١٦٣). والدولة ليست ضرورة اجتماعية. وإنما هى فريضة دينية. لأن الإسلام لا يعرف الفصل بين الدين والدولة. وأعضاء المجتمع المسلم هم رعايا الدولة وعبيد الله، وقوانين الدولة الإسلامية مقدسة لأنها شرع الله وحكمه، والخروج عليها كفر. وممتلكات المسلمين ملكٌ لله وهم مُستخلفون فيها من قبل الله، وجيش الدولة المسلمة هو جيش الرحمن، وأعداؤها أعداء الله. والدولة يحكمها الخليفة العادل، أمير المؤمنين، الذى ربما يتشاور مع الآخرين فى كيفية إدارة شئون الدولة. ولكنه قد يكون غير ملزم بالتقيد والالتزام بوجهات نظرهم.

ولا تعترف الدولة بأى نوع من التعددية،، سواء فى الرؤى الفكرية أو فى الأوعية التنظيمية المدنية والجماعات الإسلامية تعبر فى مشروعها عن موقف الرفض العدائى، والريبة والشك فى شرعية وضرورة وجدوى وجود أحزاب أو جماعات فكرية وسياسية أخرى سواها. فقط حزب واحد يسمح له بالوجود، وهو حزب الله المأمور بقيامه، وهو حزب الجماعات الإسلامية، وغيره ممنوع شرعاً وباطل.

والدولة فى المشروع ليست مسئولة فقط عن رفاهية مواطنيها، ولكنها مسئولة أيضاً عن خيرهم وصلاحهم الأخلاقى، وهى تسعى للتأكد من التزام مواطنيها بمبادئ القرآن وتعاليم الإسلام، لأن المعتقدات الدينية للأفراد من شئون الدولة، وهى مسؤولة أمام الله عن أعمال مواطنيها.

ويقترن تصور مشروع الجماعات الإسلامية للدولة بوجود نزعة أممية قوية، ونزعة عدوانية مكثفة تقوم على الاستيلاء وتمجد العنف وتقدس القوة. فالقتال أو الجهاد مشروع حتى يرى العالم نور العقيدة الحقة ويخضع لحكمها، وهو مشروع لقتال غير المسلمين، بل والمسلمين الذين لا يتبنون وجهة نظر الجماعات، وتعبر هذه النزعة العدوانية عن نفسها فى تبنى القمع باعتباره نهياً عن المنكر، والعنف والإرهاب كوسيلة مشروعة لإخضاع الآخرين لمشروعهم ويفسره أيضاً عداء الجماعات الأساسى لكافة القوى غير المسلمة أياً كانت رأسمالية وشيوعية وصهيونية(١٦٤) والجماعات تدعى

أنها تحارب كل الشياطين من اليسار واليمين، وهى لا تدع مجالاً للشك فى أن اليسار الذى تحرص على تصويره بأنه آثم وملحد هو العدو الحقيقى لها. وعداء الجماعات للقوى غير المسلمة مستمد بالأساس من تعصب دينى وليس من مشاعر وطنية وقومية. فالجماعات تعبر فى مشروعها عن تهافت مفاهيم الوطنية المصرية. والقومية العربية لأن الدولة الإسلامية دولة عقيدية، تبنى على أساس المواطنة الإسلامية. والجماعات فى هذا المجال تقدم هدف الأمة الإسلامية الموحدة باعتباره النقيض المقابل لمشروع التحرر السياسى والاجتماعى والتوحيد القومى لكل العرب، فضلاً عما تطرحه من دوائر للانتماء الدينى تتجاوز حدود الوطنية والقومية.

وفى تقديرى أن قيام نظام سياسى يطبق مبدأ الحاكمية الإلهية كما تصوره أعضاء الجماعات الإسلامية، ليس فى حد ذاته ضماناً لتحرر المسلمين وخلاصهم من كل صنوف العبودية، لأنه يؤكد الاستبداد والطغيان باسم الدين، ويؤدى تطبيق هذا المبدأ إلى وقوع المسلمين فى نوع جديد من العبودية. فالنظام السياسى المتصور وفقاً للحاكمية، يعنى ممارسة رجال الدين للسلطة السياسية واحتكارها على مستويات عديدة أهمها احتكار التغيير السياسى المنظم من خلال الهيمنة على الحكم، وإقصاء كل التيارات السياسية الأخرى المختلفة معها أو أحزاب الشيطان من اليسار واليمين، والتى يمتنع قيامها شرعاً، علمانية كانت أو دينية أخرى، ونتيجة لهذه الهيمنة سيصبح لرجال الدين الأغلبية الحاسمة فى مجلس الشورى، وفى الوزارات، فضلاً عن إشرافهم على توجيه كل أمور الدولة فى الداخل والخارج لضمان عدم خروجهما عن صحيح الدين وتعاليمه(*).

وعلى المستوى الاقتصادى، لا تعلن الجماعات صراحة فى مشروعها أنها ضد نظام الاستغلال والنهب الرأسمالى، والطفيلية وشيوع التربح فى حياتنا الاقتصادية وسياسات الإفقار. وهى وإن كانت تدعو إلى العدل والمساواة الاجتماعية، وتعلن عن انحيازها ضد
الإفقار. وهى وإن كانت تدعو إلى العدل والمساواة الاجتماعية، وتعلن عن انحيازها ضد
رأس المال الكبير، إلا أن ذلك كله يتم فى سياق رأسمالى أساساً ولكنه يرتدى زياً إسلامياً، ويقوم على الملكية الخاصة والفردية(*). ويعتمد على أريحية المسلمين الحقيقيين فى الزكاة والصدقات على نياتهم الصالحة.

وترى «نادية رمسيس»(١٦٥) أن مثل هذه الاتجاهات والنزعات يتم التعبير عنها فى الغالب من قبل أيدولوجى الليبرالية والفاشية الذين ينتمون إلى الطبقة الوسطى. فإعلان الجماعات الإسلامية أنها ضد رأس المال الكبير، يكون موجهاً بالدرجة الأولى إلى أجزاء من رأس المال الكبير، والذى يكون قد أضر بشكل واضح بمصالح أولئك المنتمين إلى الطبقة الوسطى التقليدية من خلال قروض رأس المال، الجانب البنكى لرأس المال الكبير

والمستخدم فى التداول، وأيضاً الضرر الذى أحدثته المؤسسات المتماثلة التى تديرها شركات التجارة الكبيرة.

ويعد إمكانية تحقيق العدل والمساواة الاجتماعية اعتماداً على سلطة الدولة مطلباً هاماً وملحاً للطبقة الوسطى. فالوضع الاقتصادى الضعيف خاصة للشرائح الدنيا والوسطى منها، وافتقادها السلطة على رأس المال الكبير، والخوف من التردى والسقوط إلى صفوف الفقراء والطبقة الدنيا، كل ذلك يجعلها تعول على سلطة الدولة كأداة لإعادة توزيع الدخل وحمايتها من البؤس الاقتصادى وسلطة رأس المال الكبير. كما أنها تعول على سلطة الدولة لقمع الفقراء والحيلولة دون توليهم السلطة. وهذا يفسر لنا عداءهم وكرههم، أعنى أعضاء الجماعات، وخصومتهم لكل من الرأسمالية والشيوعية. ولقد وجدت الشرائح الدنيا والوسطى من الطبقة الوسطى، نفسها فى تلك الصياغات والتأويلات التى طرحتها للإسلام كحل مثالى لأزمتها، ولضمان وكفالة مصالحها بالسعى للسيطرة على السلطة السياسية وهذا ما يؤكده أن الوصول لسلطة الدولة واستخدامها لتشغيل مشروعهم هو هدفهم الأساسى (١٦٦).

إن مراجعة التصورات التى طرحتها الجماعات الإسلامية الأصولية السياسية بخصوص مشروعها المجتمعى، تكشف عن أننا بصدد أيدولوجية ذات طابع فاشى Fas-cism بالأساس. وفى دراسته عن الفاشية والديكتاتورية حدد بولانتزاس N. Pou-lantzas العناصر الرئيسية المكونة للأيدولوجيا الفاشية، أيدولوجيا البورجوازية الصغيرة فى الأزمة، ومن هذه العناصر عبادة القوة والتأكيد على مفهوم الدولة القومية، وشيوع النزعة الأممية العدوانية الحادة، وغموض مفهوم الأمة والذى تحاول من خلاله البورجوازية الصغيرة إنكار مقولة الصراع الطبقى. وسيادة النزعة العسكرية المواكبة لنوع من الحكم الشمولى الفاشى، والتأكيد على ضرورة الزعيم الفرد المطلق، والميل إلى العنف والإيمان بحكم النخبة واستبعاد العامة والاستعلاء عليهم، والتعصب للوطنية والتأكيد على العنصرية والتمييز العنصرى الذى يحول دون الاندماج، ويرسخ مزاعم التفوق والسيادة والوصاية على الغير. والتأكيد على الوحدة والتجانس الاجتماعى الذى يحول دون تفجر الصراعات الطبقية، وإعطاء دور هام واساسى للتربية العسكرية والتشكيلات العسكرية، وسيادة نزعة معادية للعمل والعقل فى مقابل التأكيد على الغرائز والعواطف والانفعالات والمشاعر (١٦٧).

وهذه العناصر السابقة التى حددها بولانتزاس كأسس تميز الأيدولوجية الفاشية، تشكل محاور أساسية وسمات ثابتة، ظاهرة وضمنية فى التصورات المطروحة فى مشروع الجماعات الأصولية الإسلامية، وفى ممارساتها المؤكدة، فهى أيضاً تعبر عن أيدولوجية

فاشية تكتسى برداء دينى وتنعكس فى ممارسات الجماعات واتجاهاتها السياسية. ولعل أفضل تجسيد لها تلك الميلشيات العسكرية المسلحة التى استطاعت الجماعات تطويرها عبر عقدين من الزمن لتمارس القهر الاجتماعى والسياسى على عموم المصريين بدعوى إلزامهم بالشرع، كما تظهر كجهاز عسكرى متخصص فى عمليات الاغتيال وأشكال العنف الموجه ضد الحكم والمبرر بدعاوى دينية(*).

الآن، وبالنظر إلى ما قدمناه فى فصول الكتاب من رصد لأفكار وممارسات الجماعات الإسلامية السياسية المسلحة، وبالنظر إلى التحليل الذى قدمناه فى هذه الخاتمة، هل يمكن أن تُصنَّف هذه الجماعات، اجتماعياً وسياسياً، على أنها جماعات ثورية؟ إن الاجابة عندنا تكون بالنفى، وذلك فى ما تكشَّف لنا من مراجعة ما تحمله هذه الجماعات من أفكار وتصورات، وفى ضوء ما أقدمت عليه من ممارسات مؤكدة.

فالثورة تعد انعطافة جذرية بنائية حقيقية فى مسار التطور الاجتماعى الاقتصادى للمجتمع وتكون من شأنها أن تنقل المجتمع إلى مرحلة أرقى فى سلم التطور الإنسانى. انعطافة كيفية تهدم البناءات الاقتصادية والسياسية والأيدولوجية القائمة والتى استنفدت دورها التاريخى وصارت معوقة لتقدم البشر وسعادتهم لتستبد لها بأبنية أخرى جديدة أكثر ملاءمة وتقدماً وتحقيقاً لإنسانية الإنسان. والجماعات التى نحن بصددها تروج لفكرة التطور التراجعى للتاريخ، وتتوهم أن مستقبل أمتنا كامن فى ماضيها. وهى فى فكرياتها وممارساتها تمثل خطراً داهماً مدمراً للوطن يهدده بالتفسخ والانحلال على أسس دينية وطائفية، وتتخذ طابعاً تخريبياً هدفه الأساسى والوحيد تقويض دعائم النظام الاجتماعى برمته بزعم جاهليته وكفره. وهى فى هذا لا تقدم لنا بديلاً مقنعاً، وتعجز حتى حال استيلائها على سلطة الدولة عن تحقيق تغييرات بنائية حقيقية لأنها تفتقد إلى التنظيم الضرورى بكوادره وقواه البشرية المدربة والمؤهلة للثورة والإمساك بالسلطة، هذا فضلاً عن افتقارها للتأييد والسند الشعبى الضرورى للثورة والاستيلاء على السلطة.

إننا لا يمكن أن نطلق صفة الثورية على عمليات تهديد الوطن بالتخريب الاقتصادى، والزعم بأن المبادئ الاقتصادية التى توارثناها عن العقود القديمة لاتزال صالحة وكافية لضبط وتوجيه الأنشطة الاقتصادية المعاصرة كافة من صناعة وإنتاج علمى وتكنولوجى. ولا يمكن بحال أن نطلق صفة الثورية أو الانتفاضة الشعبية والثورية المسلحة على عمليات تكفير الخصوم السياسيين والفكريين وإباحة إقامة حد القتل للآحاد من الرعية حسب تقديرهم الخاص لمواجهة من يرونه قد ارتد عن الإسلام حال تقاعس السلطة الرسمية عن إقامة هذا الحد، ودون إذن أو تفويض منها بإقامته. إن عمليات الإرهاب وتدمير استقرار المجتمع، والإبادة الجسدية وقتل حُراس الأمن ورجال الدولة والمواطنين الأبرياء، لا يمكن

بحال أن توُصف بكونها انتفاضة شعبية وثورية، وإنما هى فى الحقيقة جُموحٌ ومد فاشى جديد يكتسى بأردية ومزاعم دينية.

على صعيد الفكر، الجماعات لا تحمل أهدافاً ثورية ولا تُقدم رؤيةً برنامجيةً تنمويةً شاملةً، تقدم بها ومن خلالها حلولاً موضوعية لمشكلات الجماهير ومعاناتها، وهى لاتفتح طرقاً جديدة لتجاوز أوضاع الجهل والفقر والتخلف والقهر. فهى ليست مسئولة، فى رأيها، عن واقع يقف بمنأى عن شرع الله، والحلول ليس هذا أوانها، وإنما المطلوب أولاً أن يكون الإسلام فى السلطة والحكم. وإذا كانت الثورية تقتضى الإبداع البشرى، فالجماعات باعتماد الاتباعية والنقل والنصية الحرفية، وبالخضوع لسلطة الأسلاف وباستخدام سلاح التكفير، تؤد كل إبداع بشرى وتدمغه بالقصور والمحدودية والضلال.

وكانت الجماعات فى ممارساتها وفى سياق دعوتها للمفاصلة مع المجتمع الجاهلى الكافر، وبالمشاركة مع أجهزة الدولة الأيدولوجية، أقول كانت سبباً فى إلهاء الناس وتضليلهم وتغييب وعيهم وتزييفه، ولم تكن قوة تقدم واستنارة وإبداع تعمل على إنضاج وعى الناس وتنويره. وذلك بأنها شاركت فى شَغل الناس عن معاركهم الحقيقية من أجل الخبز والمسكن وفرصة العمل والحرية، ومن أجل حياة تليق بالإنسان، بل دفعتهم إلى متاهات لمعارك وهمية يتم استحضارها من الماضى البعيد ضد الغناء وضد الموسيقى وضد تعلم المرأة وخروجها واشتغالها، وتحديد أى نوع من الغناء والموسيقى وأشكال الفنون كافة، والعلم والعمل، يكون مسموحاً به من وجهة الشرع والدين، وأيهم يكون غير مسموح به. وبالتالى ظهر على السطح وشاعت شواغل وملهاة مفتعلة صرفت الأنظار عن حقيقة ما يحدث فى مصر، وعن حقيقة المعركة التى كان يتعين على الجماهير أن تخوضها ضد سياسات الإفقار وغياب العدل وليس ضد الموسيقى والأغانى، ضد القهر والاستبداد وتزييف إرادتها وليس ضد خروج المرأة وتعليمها واشتغالها. معركة تخوضها من أجل حياة تليق بالبشر وتحقق فيها إنسانيتهم وليس من أجل جلباب قصير و مايحركهم أصلاً تجاه أى مشروع نهضوى أو تنموى، ليس هو مزاجهم الدينى، وإنما تتحرك الناس للتغيير بحافزٍ من مصلحتهم الاجتماعية والحياتية وأمور معيشتهم.

يبقى فى هذه الخاتمة الإشارة إلى قضيتين أساسيتين على صلة وثيقة بموضوعنا. القضية الأولى تتعلق بأشكال التعامل والمواجهة التى يعتمدها نظام الحكم الآن فى مواجهة الحركة الأصولية الإسلامية السياسية بالإطلاق والتيار الجهادى أو الجماعات الإسلامية السياسية المُسلحة بالتخصيص. فالنظام يتجاهل أنه بصدد ظاهرة موضوعية لا سبيل إلى إنكارها، ويعتمد سياسات الإقصاء من الساحة السياسية والقمع الأمنى والاقتلاع المادى العنيف، ويتجاهل ويتغافل عن أشكال المواجهات السياسية والاقتصادية

والثقافية... الأخرى المطلوبة.

لقد أثبت تصاعد أعمال العنف الأخيرة أن المواجهات الأمنية وحدها لم تعد قادرة على محاصرة هذا المد الفاشي العنيف، وبينت أن مواجهة الجماعات الإسلامية السياسية المسلحة بالقمع الأمني وحده لن يكون حلاً للخطر الذى يتهدد المجتمع بأسره. بل إن الاعتماد على أجهزة الأمن وحدها فى محاولة الاقتلاع المادى العنيف للجماعات قد أدت فى بعض الأحيان إلى توحش هذه الأجهزة واستئسادها فى مواجهة المجتمع المدنى وأفراده بالإطلاق، وإلى إقدامها على انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان شملت التعذيب وأخذ الرهائن وعمليات العقاب الجماعى والاعتقال التعسفى. وهذه الممارسات فى محصلتها تزيد من حدة اليأس وتدفع إلى مزيد من العنف، كما أنها قد تدفع البعض للتعاطف مع الجماعات، وفى ظروف محددة قد تدفعهم إلى الانخراط فى تنظيماتها المسلحة.

إننا على يقين بأن الأوضاع الراهنة، الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية على ما هى عليه، إنما يعنى بقاء الجذر الأصيل الذى سيظل ينمو ويبرز ليُفرخ كل أشكال العنف ويفاقم حدتها، وبالتالى فالمهمة المطروحة الآن هى ضرورة استئصال هذا الجذر، أو على الأقل محاصرته بمواجهة حاسمة وشاملة وصادقة لكل الأوضاع المُتردية، ولكل ما يجرى على أرض الوطن. وهذه هى القضية الثانية التى تؤكيد عليها فى خاتمة البحث. وهى ضرورة البحث صيغة للمواجهة والنهوض، تُمثل الحد الأدنى الاقتصادى والاجتماعى والسياسى والثقافى الذى يصون مصالح أوسع الجماعات الوطنية والاجتماعية داخل الوطن، وتصلح للمشروع فى تأسيس جبهة وطنية، فى إطار التعددية، تجمعهم وتُعبئ طاقاتهم وقدراتهم لمواجهة تحديات الوطن كافة. ولكن هذه الصيغة وتأسيس هذه الجبهة يقتضى بل يشترط بدايةً ضرورة إحداث تغييرات جذرية فى سياسات وممارسات نظام الحكم ومؤسساته الحاكمة.

على المستوى الاقتصادى، يقتضى التغيير ضرورة المواجهة الحقيقية والشاملة لكل المخاطر والأعباء الاقتصادية الناجمة عن التحول والتى أحالت حياة الأغلبية إلى جحيم مستمر وعلى جبهات متعددة. ويقتضى هذا التغيير، النظر فى ضرورة إحداث تغييرات جوهرية فى توزيع الدخول بما يحقق إقراراً للعدل والمساواة الفعلية، ومواجهة جادة للطفيلية بأشكالها، وللفساد الرسمى الذى انتشرت روائحه إلى حد أنها زكمت أنوف الغالبية من أهل مصر.

ويقتضى التغيير على المستوى السياسى ضرورة إحداث تحول ليبرالى حقيقى يسمح بتعددية سياسية فعلية، ويحقق احترام حقوق الإنسان، ويكفل إشراك القوى السياسية على تنوعها وتباينها، كافة ودون تخوين أو تكفير فى صيغة سياسية عملية نهوضية

وسلمية، تتبنى النموذج الديمقراطى كمرحلة أساسية وضرورية فى تطورنا المقبل، بما يتطلبه هذا النموذج من تطور سلمى واستقرار سياسى، وبما يتضمنه من إشاعة وترسيخ لقيم الحرية المسئولة والمساواة أمام القانون، وقيم التسامح أمام التنوع والتعدد السياسى والثقافى والدينى، والتأكيد على ضرورة الحل الوسط وعادة التعايش مع الاختلاف وقبوله، وتحقيق الاندماج الوطنى على أساس من المساواة بين أبناء الوطن، وإتاحة الحريات العامة وفتح كل منافذ المشاركة المُنظمة والتعبير الحر لعموم المواطنين المصريين كافة للإسهام فى صنع السياسات واتخاذ القرارات التى تُشكل مجرى حياتهم.

إن تبنى هذا النموذج يعنى أولاً تجاوز الدولة ذات الدور الشمولى وإعادة الاعتبار للمجتمع المدنى ومؤسساته، ودعم الآليات اللازمة والدافعة لتحرره. ويعنى ثانياً، الاعتراف بشرعية القوى السياسية المحجوبة عن الشرعية، وبالتحديد الحركة الشيوعية والإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية السياسية. فهذه التيارات السياسية من حقها الوجود والتعبير الحر عن نفسها من خلال وسط اجتماعى ديمقراطى يتيح لها إمكانية خلق مؤسساتها العلنية الشرعية بعيداً عن سلطة الدولة وتسلطها. ويعنى ثالثاً، إتاحة الفرصة للجماعات الإسلامية السياسية المسلحة لتتحول عن العمل السرى المسلح المغلق لتصبح تنظيماً سياسياً علنياً ينبذ العنف ويحترم حق الاختلاف ويلتزم بالمشروعية السياسية وقواعد الديمقراطية، ويتجاوز فقه التجهيل والتكفير، ويجتهد فى إحياء فقه التحرر والتقدم الاجتماعى والفكرى، ويؤكد على أولوية العمل الاجتماعى والسياسى السلمى والنضال الثقافى لتحديث ذهنية المصريين وتعبئتهم لصالح برنامج وطنى قومى بالأساس. ويعنى هذا النموذج أخيراً إتاحة المجال أمام المناقشة الجسور لكل تراثنا بغرض بعث ما فيه من عناصر عقلانية مستنيرة تسمح بتجاوز النقل والاتباع، تهدم ثقافة الذاكرة وتُعيد بناء العقل الناقد الذى يتولى مهمة النقض الجذرى لدعائم فكر التجهيل والتكفير، ويندفع إلى آفاق العقلانية والإبداع والتفاعل الإيجابى الخلاق الذى يعتمد كل تجاربنا الوطنية والقومية التى تشكلت فى مخاض التغييرات العالمية المحيطة وتحدياتها وأفكارها.

هوامش الفصل الربع

١ - صالح سرية، رسالة الإيمان، مصدر سابق.
٢ - أقوال شكرى مصطفى فى القضية رقم ٦ لسنة ١٩٧٧ أمن دولة عسكرية عليا، مصدر سابق.
٣ - المصدر السابق مباشرة، وانظر أيضاً :
Saad Eddin Ebrahim, Anatonny of Egypt's Militant Islamic Group, op. cit. P. 435.
٤ - محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة، مصدر سابق، ص ص٣-٤.
٥ - عبود الزمر (إشراف)، منهج جماعة الجهاد، مصدر سابق.
٦ - عمر عبد الرحمن (إشراف)، ميثاق العمل الإسلامى، مصدر سابق، ص٤.
٧ - حسن حنفى (إعداد وتقديم)، الحكومة الإسلامية، مصدر سابق.
٨ - مقابلة مع عضو بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
٩ - مراد وهبة، التنوير بين مصر وأوروبا، ندوة التنوير بين مصر وأوروبا، جامعة عين شمس القاهرة، ١٤-١٥ نوفمبر ١٩٩٢.
١٠ - محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة، مصدر سابق. ص ص٦- ١٨.
١١ - حسن البنا، إسلامنا، رسالة المؤتمر الخامس، سلسلة صوت الحق، رقم ، دار الاعتصام، القاهرة، ص ص ١٨ - ١٩ وانظر أيضاً :
- ريتشارد ميشيل، الإخوان المسلمون، مصدر سابق، ص ص ١٥٢ - ١٥٦.
- زكريا سليمان بيومى، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية فى الحياة السياسية المصرية، ١٩٢٨- ١٩٤٨، مصدر سابق، ص ص١٣٣ - ٤١.
١٢ - حسن البنا، الرسائل الثلاث، دعوتنا، إلى أى شئ ندعو الناس، نحو النور، كتاب الدعوة، دار الطباعة والنشر الإسلامى، القاهرة، ١٩٧٧، ص ص ٨٢ - ٨٤.
١٣ - حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، المكتب الإسلامى للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٧٩، ص ٩٦.
١٤ - حسن البنا، الرسائل الثلاث، مصدر سابق، ص ص١٠ - ١٣، ص ص ٩٧ - ٩٩.
١٥ - انظر : زكريا سليمان بيومى، الاخوان المسلمون والجماعات الإسلامية فى الحياة السياسية المصرية ١٩٢٨ - ١٩٤٨، مصدر سابق، ص ص١٩٩- ٢٥١.
- طارق المهدوى، الاخوان المسلمون على مذبح المناورة، مصدر سابق، ص ص ٨٦-١٢٦.
(*) سيد قطب، فى ظلال القرآن، دار إحياء الكتب العربية ،القاهرة، ١٩٥٢ - ١٩٥٧.
- سيد قطب، معالم فى الطريق، دارالشرق ، القاهرة، ١٩٨٠. وانظر أيضاً :
- سيد قطب، المستقبل لهذا الدين، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الشرعية الثامنة، ١٩٨٨.
١٦ - محمد حافظ دياب، سيد قطب. الخطاب والأيدولوجيا، مصدرسابق ص ص٩٩ - ١٠٧ وانظر أيضاً :
- سيد قطب، هذا الدين، دار الشروق، القاهرة الطبعة الشرعية التاسعة، ١٤٠٧ هـ- ١٩٨٧، ص ص ١٧ - ٢٨.
- سيد قطب، المستقبل لهذا الدين، مصدر سابق، ص ص ٩ - ١١.
١٧ - حسن حنفى، الحكومة الإسلامية، ص ص ٥ - ٦.
١٨ - الإمام الخمينى، دروس فقهية، فى المصدر السابق، ص ص ١٠ - ٢٢.
١٩ - المصدر السابق، ص ص ٢١ - ٢٢.
٢٠ - المصدر السابق ص ص٢٧ - ٣٠.
٢١ - المصدر السابق، ص ص ٤١- ٥٣، ص ص ١١٩ - ١٥٠ وانظر أيضاً :
- فريد هوليداى، مقدمات الثورة فى إيران، مصدر سابق.
Alphen, Joseph , The Khameini International, Op. Cit., pp. 54- 60.
Ahrari, Mohammed E., Implications of The Iranian Political Change for the Arab World, Op. Cit. pp. 17 - 29.

(*) أقدم هنا تصورات ورؤى الجماعات الأصولية كما وردت فى الوثائق المختلفة للجماعات، وكما جاءت على لسان الأعضاء فى المحاكمات وفى المقابلات التى تمت مع بعضهم.
٢٢ - صالح سرية، رسالة الإيمان، مصدر سابق، ص ٤٩، ص ص ٥٦- ٥٧.
٢٣ - عمر عبد الرحمن، كلمة حق، مصدر سابق، ص ص ٧٠ - ٧٢، ص ٨٤.
٢٤ - عمر عبد الرحمن، المصدر السابق، ص ص ٧٤ - ٧٧.

٢٥ - المصدر السابق، ص ٧٩.
٢٦ - شكرى مصطفى، الخلافة، مصدر سابق.
٢٧ - سيد قطب، معالم فى الطريق، مصدر سابق، ص ١٥٨.
٢٨ - أبو الأعلى المودودى، الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٧، ص ص ٣٠ - ٣٣ وانظر أيضاً: سيد قطب معالم فى الطريق، م. س. ص ص ٤٨ - ٤٩.
٢٩ - عمر عبد الرحمن (إشراف) ميثاق العمل الإسلامى، ص ١١٠.
٣٠ - عبود الزمر (إشراف)، منهج جماعة الجهاد. مصدر سابق.
٣١ - عمر عبد الرحمن (إشراف)، ميثاق العمل الإسلامى، ص ١٠٩، ص ١٦٠.
٣٢ - عمر عبد الرحمن، كلمة حق، مصدر سابق، ص ٦٤.
٣٣ - صالح سرية، رسالة الإيمان، مصدر سابق، ص ٤٠.
٣٤ - محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة، ص ص ١٨ - ٢٠.
- مقابلة مع عضو بجماعة الجهاد الإسلامى فى ليمان طره- القاهرة سبتمبر ١٩٩٣.
٣٥ - صالح سرية رسالة الإيمان، مصدر سابق ص ٤١ - ٤٢.
٣٦ - محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة، مصدر سابق. ص ١١.
- مقابلة فى ليمان طره مع عضو من جماعة الجهاد الإسلامى، سبتمبر ١٩٩٣.
٣٧ - عمر عبد الرحمن، كلمة حق، ص ص٨٤ - ٨٦.
٣٨ - المصدر السابق، ص ص ١٤١ - ١٤٥.
٣٩ - عمر عبد الرحمن، المصدر السابق، ص ص ٨٨ - ٨٩.
٤٠ - صالح سرية، رسالة الإيمان، ص ٤٣.
٤١ - صالح سرية، المصدر السابق، ص ص ٤٣ - ٤٥.
٤٢ - عمر عبد الرحمن، أصناف الحكام وأحكامهم، مصدر سابق، ص ص ٥٦ - ٦٠.
٤٣ - صالح سرية، رسالة الإيمان، ص ٤٣.
٤٤ - عمر عبد الرحمن، كلمة حق، ص ١٤٧.
٤٥ - صالح سرية، رسالة الإيمان، ص ص ٣٨ - ٤١.
٤٦ - انظر: - بحث وجوب العمل الجماعى ص ص ١ - ٣، ص ص ٩ - ١٤.
- من نحن وماذا نريد، ص ٢٢.
- ميثاق العمل الإسلامى، ص ص ٨٣ - ٨٨.
٤٧ - انظر: - بحث حتمية المواجهة، ص ٥.
- ميثاق العمل الإسلامى، ص ص٨٣ - ٨٨.
- منهج جماعة الجهاد الإسلامى.
٤٨ - من نحن وماذا نريد، ص ٢٢.
٤٩ - بحث وجوب العمل الجماعى، ص ٣.
- ميثاق العمل الإسلامى ٦٢ - ٨٢.
- مقابلة مع عضو بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، القاهرة، سبتمبر ١٩٩٣.
٥٠ - بحث وجوب العمل الجماعى، ص ٩.
٥١ - محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة، ص ص ٥ - ٦.
- ميثاق العمل الإسلامى، ص ص٩٢ - ٩٣.
- منج جماعة الجهاد الإسلامى.
- مقابلة مع عضو بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، القاهرة، سبتمبر١٩٩٣.
٥٢ - منهج جماعة الجهاد الإسلامى.
٥٣ - سيد قطب، معالم فى الطريق، مصدر سابق، ص ص١٤ - ١٩، ص ص ١١٥ - ١١٨.
٥٤ - المصدرالسابق، ص ١٤، ص ص٥٦ - ٦١.
٥٥ - بحث وجوب العمل الجماعى.
٥٦ - ميثاق العمل الإسلامى، ص ص١٦٥ - ١٦٦.

٥٧ - المصدر السابق، ص ٢٧.
- من نحن وماذا نريد؟ ص ص ٢٧ - ٢٨.
٥٨ - ميثاق العمل الإسلامي، ص ص ٦٣ - ٦٥، ص ص ١٠٣ - ١٠٤.
٥٩ - بحث نصح الأمة في اجتناب دخول مجلس الأمة، الجماعة الإسلامية.
٦٠ - منهج جماعة الجهاد الإسلامي.
٦١ - شكري مصطفى، الخلافة. ص ٧ - ٨.
٦٢ - محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة، ص ص ١٨ - ٢٦.
٦٣ - ميثاق العمل الإسلامي، ص ص١٠٣ - ١٠٤.
٦٤ - بحث وجوب العمل الجماعي، ص ص ٢٩ - ٣١.
٦٥ - ميثاق العمل الإسلامي، ص ص١٦٧ - ١٦٩.
٦٦ - شكري مصطفى، الخلافة، ص ١٦.
٦٧ - المصدر السابق، ص ص١٨ - ١٩.
٦٨ - المصدر السابق، ص ١٩.
٦٩ - المصدر السابق، ص ١٩.
٧٠ - المصدر السابق، ص ص ٢٥ - ٢٦.
٧١ - شكري مصطفى، الخلافة، ص ص ٥٧ - ٥٨.
٧٢ - مجلة المرابطون، السنة الأولى، العدد الأول شوال ١٤١٠ هـ مايو ١٩٩٠م ص ص ١٢ - ١٤.
- من نحن وماذا نريد، ص ص ٢٣ - ٢٤.
٧٣ - ميثاق العمل الإسلامي، ص ص١٠٥ - ١١١.
٧٤ - منهج جماعة الجهاد الإسلامي.
(*) المقصود هنا الواقعة التي ترويها سورة «عبس» في القرآن الكريم.
٧٥ - منهج جماعة الجهاد الإسلامي.
٧٦ - المصدر السابق، ص ١١٦
- آداب الدعوة الفردية بالحوار والمناقشة ص ص ٣ - ٧.
٧٧ - ابن تيمية، الحسبة ومسئولية الحكومات الإسلامية، تحقيق: صلاح عزام، دارالإسلام، القاهرة، ١٩٧٣. ص ص٧٢ - ٦٧.
- ميثاق العمل الإسلامي، ص ١١٧ - ١٢٠.
٧٨ - منهج جماعة الجهاد الإسلامي.
٧٩ - ميثاق العمل الإسلامي، ص ١٣١.
٨٠ - من نحن وماذا نريد، ص ٢٤.
٨١ - ميثاق العمل الإسلامي، ص ١٣٢.
٨٢ - منهج جماعة الجهاد الإسلامي.
٨٣ - ميثاق العمل الإسلامي، ص ١٢١.
٨٤ - ميثاق العمل الإسلامي، ص ص١٢٥ - ١٢٦.
٨٥ - مجلة المرابطون، مصدر سابق، ص ص ٢٠ - ٢٢.
٨٦ - المصدر السابق، ص ٢٢.
٨٧ - عبد الآخر حماد، الأدلة الشرعية على جواز تغيير المنكر باليد لآحاد الرعية، ص ٢.
٨٨ - منهج جماعة الجهاد.
(*) في شهادة الشيخ محمد الغزالي أمام محكمة أمن الدولة العليا في قضية اغتيال الدكتور فرج فودة، ذكر الشيخ أن الاسلام يعطي لآحاد المسلمين الحق في معاقبة المرتد دون تكليف وإذن تفويض من السلطة الحاكمة، وتحولت هذه الشهادة إلى فتوى في جريدة الشعب بتاريخ ٢٣ / ٦ / ١٩٩٣، تتيح لأي فرد مسلم وبدعوى الغيرة على الدين، أن يحكم على مسلم آخر بالكفر والردة، وأن يعطي لنفسه حق حل دمه، وأن يقوم بقتله مادامت السلطة الشرعية في رأى هذا المدعي قد قصرت في القيام بعقابه.
- راجع الأسئلة التي وجهها الأستاذ صلاح منتصر في عموده اليومي بجريدة الاهرام القاهرية بتاريخ ١٨ / ٧ / ١٩٩٣،

ونص اجابات الشيخ الغزالى بخصوص هذه القضية والتى نشرها الاهرام على مدى ستة أيام من ٢٠ / ٧ إلى ٢٥ / ٧ / ١٩٩٣ . وشهادة الدكتور محمود مزروعة أستاذ ورئيس قسم العقائد فى جامعة الأزهر فى ٣٠ / ٧ / ١٩٩٣ . والتى نشرتها مجلة المجتمع المدنى فى الملف الوثائقى الذى أعدته بخصوص قضية التكفير وحق آحاد المسلمين فى التغيير باليد دون إذن وتفويض من الحاكم . انظر :

- مركز أبن خلدون ، المجتمع المدنى . . . ، نشرة غير دورية ، السنة الثانية ، العدد ٨ أغسطس ١٩٩٣ .

٨٩ - عبد الآخر حماد ، الأدلة الشرعية على جواز تغيير المنكر باليد لآحاد الرعية ص ١٢ ، ص ٢٨ ، ص ص ٣٧ - ٣٩ .
٩٠ - بحث حتمية المواجهة .
٩١ - ميثاق العمل الإسلامى ، ص ١٣٣ .
٩٢ - ميثاق العمل الإسلامى ، ص ١٣٣ .
٩٣ - بحث وجوب العمل الجماعى ، ص ١٤ .
٩٤ - المرابطون ص ١٥ .
- من نحن وماذا نريد ؟ ص ص ٢٤ - ٢٥ .
- محمد عبد السلام فرج ، الفريضة الغائبة ، ص ٢٦ .
- بحث وجوب قتال السلطان إذا كفر .
٩٥ - بحث حتمية المواجهة ، وبحث تحقيق التوحيد بقتال الطواغيت .
٩٦ - ميثاق العمل الإسلامى ، ص ص ١٤٧ - ١٥٠ .
٩٧ - من نحن وماذا نريد ، ص ٢٥ .
٩٨ - المرابطون ، ص ١٢ .
٩٩ - يوسف القرضاوى ، الحل الإسلامى فريضة وضرورة ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٣ ص ٨٧ - ٨٩ .
١٠٠ - المصدر السابق ، ص ص ٩٠ - ٩٤ .
١٠١ - المصدر السابق ، ص ص ٩٥ - ١٠٦
١٠٢ - المصدر السابق ، ص ص ١٠٧ - ١٠٨ ، ص ص ١٠٩ - ١١٩ . (صالح سرية ، رسالة الإيمان ، ص ص ٥٦ - ٥٧) .
١٠٣ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد ، ليمان طره ، سبتمبر ١٩٩٣ .
- محمد عبد السلام فرج ، الفريضة الغائبة ، مصدر سابق ، ص ص ٨ - ١١ .
١٠٤ - عمر عبد الرحمن ، أصناف الحكام وأحكامهم ، مصدر سابق ، ص ٤٧ ، ص ٥٣ ، ص ٥٦ .
- ناجح إبراهيم ، ميثاق العمل الإسلامى ، مصدر سابق ص ص ٧٢ - ٧٣ .
(*) راجع موضوع رد الحاكمية لله وإقامة الخلافة فى الفصل السادس .
١٠٥ - ناجح إبراهيم ، ميثاق العمل الإسلامى ، ص ص ٨٩ - ٩٤ .
١٠٦ - صالح سرية ، رسالة الإيمان ، مصدر سابق ص ٣٥ .
- شكرى مصطفى ، الخلافة ، مصدر سابق .
- مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد ، ليمان طره ، سبتمبر ١٩٩٣ .
١٠٧ - شكرى مصطفى ، الخلافة ، مصدر سابق .
١٠٨ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد ، ليمان طره ، سبتمبر ١٩٩٣ .
١٠٩ - ناجح إبراهيم ، ميثاق العمل الإسلامى ، مصدر سابق ، ص ص ٨٨ - ٩٠ .
١١٠ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد ، ليمان طره ، سبتمبر ١٩٩٣ .
١١١ - ناجح إبراهيم ، ميثاق العمل الإسلامى ، مصدر سابق ص ص ٩٠ - ٩١ .
١١٢ - عمر عبد الرحمن ، أصناف الحكام وأحكامهم ، مصدر سابق ، ص ٤٧ ، ص ٥٣ ، ص ٥٦ .
١١٣ - شكرى مصطفى ، الخلافه ، مصدر سابق .
١١٤ - ناجح إبراهيم ، ميثاق العمل الإسلامى ، مصدر سابق ، ص ص ٩١ - ٩٢ .
- محمد عبد السلام فرج ، الفريضة الغائبة ، مصدر سابق ، ص
١١٥ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد ، ليمان طره ، سبتمبر ١٩٩٣ .
١١٦ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد ، ليمان طره ، سبتمبر ١٩٩٣ .
١١٧ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد ، ليمان طره ، سبتمبر ١٩٩٣ .
١١٨ - 1 - Saad Eddin Ebrahim, Anatamy of Egypt's Militant Islamic Groups OP. cit. P. 446.
- مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد الإسلامى ، ليمان طره ، سبتمبر ١٩٩٣ .

١١٩ - شكرى مصطفى، الخلافه، مصدر سابق.
١٢٠ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
(*) ثمة عناصر محدودة داخل الجهاد، ممن قابلتهم، ارتأت أن التعددية السياسية يمكن إتاحتها داخل الدولة الإسلامية شريطة التزام الآخر السياسى بعدم الدعوة لتقويض أساس الدولة الإسلامية المتمثل فى عقيدتها الدينية.
١٢١ - الجماعة الإسلامية والعمل الحزبى، مصدر سابق، ص ٧٦.
- عمر عبد الرحمن، كلمة حق، مصدر سابق، ص ٧٦.
١٢٢ - جماعة الجهاد الإسلامى، تحقيق التوحيد بقتال الطواغيت، ص ص ٧- ٨.
- عبود الزمر (إشراف)، تحقيق التوحيد بقتال الطواغيت، ص ص ٧-٨.
- صالح سرية، رسالة الإيمان، م.س. ص ص٣١- ٣٤.
١٢٣ - الجهاد الإسلامى، وثيقة الجهاد ومعالم العمل الثورى، مصدر سابق.
- الجماعة الإسلامية، تطبيق الشريعة بين التاريخ والقانون الوضعى، مجلة كلمة حق، العدد السابع، المحرم ١٤١٣ هـ، أغسطس ١٩٩٢، ص ص ١٩- ٤٣.
١٢٤ - الجماعة الإسلامية
١٢٥ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
١٢٦ - الجماعة الإسلامية، مجلة كلمة حق، مصدر سابق.
١٢٧ - طارق الزمر، صراعنا مع اليهود، صراع محسوم، جماعة الجهاد الإسلامى، ص ٣، ص ١٧.
١٢٨ - محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة، مصدر سابق، ص ٣٥.
١٢٩ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
وقد ذكر لى هذا العضو أن كل بقعة فيها مسلم يقول لا إله إلا الله محمد رسول الله هى وطن إسلامى له حرمته وقداسته وواجب المسلم الإخلاص له والجهاد فى سبيله، وعليه فقد خرج المسلمون لا المصريون من أعضاء جماعة الجهاد من مصر ليجاهدوا إلى جانب إخوانهم المسلمين فى أفغانستان إبان الاحتلال السوفيتى وبعد انقضاء مهمتهم وتحرير أفغانستان وتعذر العودة إلى مصر بسبب الملاحقات الأمنية فإن بعضهم قد اتجه إلى البوسنة والهرسك ليقاتل إلى جانب المسلمين هناك والبعض الآخر اتجه إلى الفلبين فى الجنوب الشرقى لآسيا ليدعم نضال المسلمين هناك، وقد نجحوا بالفعل فى إحراز نجاحات فى ضوء خبرتهم النضالية فى أفغانستان كان من شأنها تعديل مسار ونتائج الصراع بين المسلمين وحكومة الفلبين لصالح المسلمين هناك.
- صالح سرية، رسالة الإيمان، م.س. ص ص ٤٨- ٤٩.
١٣٠ - مجلة كلمة حق، محاكمة النظام السياسى المصرى:
- صالح سرية، رسالة الإيمان، م.س. ص ص ٤٨- ٤٩.
- مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
١٣١ - مقابلة مع عضو قيادى فى جماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، القاهرة سبتمبر ١٩٩٣.
١٣٢ - صالح سرية، رسالة الإيمان، مصدر سابق. ص ص ٤٨- ٤٩.
Saad Ebrahim, Anatamy of Egypt's Militant Islamic groups op. cit., P.432.
١٣٣ - منهج جماعة الجهاد الإسلامى، مصدر سابق.
١٣٤ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
١٣٥ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
١٣٦ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
١٣٧ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
- عبود الزمر، منهج جماعة الجهاد الإسلامى، مصدر سابق.
(*) سورة البقرة الآية ٢٧٨، ٢٧٩. وانظر أيضاً ٢٧٥- ٢٧٦.
١٣٨ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
١٣٩ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
١٤٠ - صالح سرية، رسالة الإيمان، م.س. ص ص ٥٠- ٥١.
١٤١ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
(*) سيد قطب، العدالة الاجتماعية فى الإسلام، مصدر سابق.
١٤٢ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.

١٤٣ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣، وانظر أيضاً
Saad E. Ebrahim, Anatamy of Islamic groups op. cit., P.432.

١٤٤ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
Saad E. Ebrahim, Anatamy of Islamic groups op. cit., P.432 - 233.

١٤٥ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣. وانظر أيضاً :
Saad E. Ebrahim, Anatamy of Islamic groups op. cit., P.433.

١٤٦ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.

١٤٧ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.

١٤٨ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.

١٤٩ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
Saad E. Ebrahim, Anatamy of Islamic groups op. cit., P.431 - 232.

١٥٠ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.

١٥١ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.
Saad E. Ebrahim, Anatamy of Islamic groups op. cit., P.44.

١٥٢ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.

١٥٣ - شكرى مصطفى، الخلافة، مصدر سابق.

١٥٤ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، سبتمبر ١٩٩٣.

١٥٥-١٥٦ - مقابلة مع عضو قيادى بجماعة الجهاد الإسلامى، ليمان طره، القاهرة، سبتمبر ١٩٩٣.

١٥٧ - انظر : - محمد سليم العوا، النظام الإسلامى ووضع غير المسلمين، فى محمد سليم العوا (محررا)، الأقباط والإسلام، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ١٩٨٧، ص ص ٤١- ٤٢.

١٥٨ - انظر : نفين عبد المنعم سعد، التيارات الدينية فى مصر وقضية الاقليات، ص ص ٢٤- ٢٦
- هنرى لاووست، أصول الإسلام ونظمه فى السياسة والاجتماع عند شيخ الإسلام ابن تيمية، ترجمة محمد عبد العظيم على، دار الدعوة، الاسكندرية ١٩٧٩، ص ص ١٨٠- ١٩١.
- ابن القيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، تحقيق صبحى الصالح، الجزء الأول، جامعة دمشق، دمشق، ١٩٦١، ص ص ٢٢-٢٤.
- فهمى هويدى، مواطنون لاذميون. موقع غير المسلمين فى مجتمع المسلمين، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ١٩٨٥، ص ص ٢٠٦- ٢١٢.

١٥٩ - انظر : نفين عبد المنعم سعد، التيارات الدينية فى مصر وقضية الأقليات، مصدر سابق، ص ص ١٠- ١٢.
- أبو الأعلى المودودى، حقوق أهل الذمة فى الدولة الإسلامية، دار الأنصار، ١٩٨٧، ص ص٦ - ٣٥.
- أبو الأعلى المودودى، الحكومة الإسلامية، مصدر سابق، ص ص١٠٢- ١٠٤.

١٦٠ - سيد قطب، معالم فى الطريق، مصدر سابق، ص ص ٨٨- ٩١. وانظر أيضاً :
- محمد حافظ دياب، سيد قطب الخطاب والايدولوچيا، مصدر سابق، ص ص ١٤٣- ١٤٤.

١٦١ - سيد قطب، معالم فى الطريق، مصدر سابق، ص ١١٤ وانظر أيضاً :
- سيد قطب، خصائص التصوز الإسلامى، مصدر سابق ص ص ٢١٧- ٢٢٢.
- محمد حافظ دياب، سيد قطب، الخطاب والايدولچيا، مصدر سابق، ص ص ١٤٣- ١٤٤.

١٦٢ - صالح سرية، رسالة الإيمان مصدر سابق، ص ص ٣٥- ٣٦.

١٦٣ - شكرى مصطفى، الخلافة، مصدر سابق وانظر أيضاً.
- حسن محمد جابر الطريق إلى جماعة المسلمين، مصدر سابق، ص ٣١٠.
Saad E. Ebrahim, Anatamy of Islamic groups op. cit., P.431 - 224.

١٦٤ - جليز كيبل، النبى والفرعون، مصدر سابق، ص ص ١٥٧- ١٦١٤.

١٦٥ - نص حيثيات الحكم فى القضية رقم ٤٨ لسنة ١٩٨٢ أمن دولة عليا المعروفة بقضية تنظيم الجهاد، مصدر سابق.

١٦٦ - نفين عبد المنعم سعد، التيارات الدينية فى مصر وقضية الأقليات، مصدر سابق، ص ص ٢٣- ٢٦ وانظر أيضاً :
- جريدة الأهرام فى يوم ٢٨ / ٤ / ١٩٨٤.
- جريدة الأخبار فى يوم ٢ / ٥ / ١٩٨٤.

Nadia Ramiss Farah, Religious Strife in Egypt, Op. Cit., pp. 45- 46. - ١٦٧

خاتمة

فى مطلع الكتاب أشرنا إلى أن صعود الحركات الأصولية الدينية السياسية واحتلالها صدارة المشهد التاريخى المعاصر بوصفها بديلاً عن الأيديولوچيات والحركات العلمانية القومية والليبرالية والاشتراكية، يعد ظاهرة كوكبية شملت أرجاء المعمورة كلها على أمتداد الربع الأخير من القرن العشرين. والظاهرة فى مجملها تتسم بالعمومية والخصوصية فى آن واحد، فهى لا تخص ديناً بعينه، ولا تقتصر على مجتمع دون غيره. وإنما نحن- وكما ذكرت قبلاً- بصدد ظاهرة كوكبية زادت حدتها فى السنوات الأخيرة، إلا أنها ليست ظاهرة آنية، بل ظاهرة تاريخية شائعة يتكرر حدوثها عبر الأديان والمجتمعات الإنسانية فى تاريخها الطويل، وان اختلفت أسبابها، وتباينت مظاهرها وتجلياتها وآثارها تبعاً لاختلاف درجة تطور المجتمعات وتباين أنظمتها الاجتماعية الاقتصادية، ووفقاً لتشكل الدين ذاته داخل كل ثقافة على حدة.

ومن الممكن اعتماداً على رصد مظاهر وتجليات الحركات الأصولية الدينية المعاصرة فكرا وممارسة، من خلال ما قدمته من مصادر مكتوبة تحمل تصوراتها ومشروعاتها لإعادة صياغة العالم، وما أقدمت عليه من ممارسات مؤكدة، أقول من الممكن أعتماداً على هذا الرصد، أن تقدم تصوراً يكشف عن الوحدة الكامنة التى تجمع بين الحركات الاصولية الدينية المعاصرة بالرغم من تعددها وتنوعها الظاهر، وهى الوحدة التى تتبدى لنا إجمالاً فى اعتماد هذه الحركات للنصوص الدينية وسلطة الاسلاف بكونها مصدراً لالهامها الأول فى صياغة مشروعاتها بغية إعادة بناء العالم وتنظيمه. ولكننا سنجد أن هذه المشروعات الأصولية لإعادة صياغة مشروعاتهاالعالم، بالرغم من وحدة أصولها وجذورها، تفترق وتتباين فيما بينها لتصل إلى حد الإقصاء والتناحر، فهى تحمل فى طياتها صراعات لا هوادة فيها، لا تقبل تسوية ولا توافق على حلول وسيطة، ولا ترتضى التعايش على أساس قبول الاختلاف والتصالح معه. وإنما اجتثاث الاختلاف وإعلان حروب الابادة اللاهوتية المقدسة بين أتباع الحركات الأصولية الدينية السياسية المتباينة، وهى حروب أهدافها دنيوية أرضية بالأساس، ويديرها البشر باسم الالهة والأديان، إن المهمة الأساسية المطروحة فى هذه الخاتمة هى تأويل تنوع وصراع ووحدة الحركات الأصولية الدينية السياسية، وبصفة خاصة المسيحية والإسلامية، وهذا التأويل يأتى متسماً لما أسلفنا فى فصول البحث.

أولاً: أتضح من تحليلنا للحركات الاصولية الدينية السياسية- على أختلافها- أن الأساس فى هذه الحركات هو دعوتها إلى معالجة القضايا المعاصرة، الاجتماعية

والاقتصادية والسياسية...، عبر سفر تراجعي نكوصي في التاريخ من خلال الدعوة للعودة، بحسب ادعاء هذه الحركات، إلى الماضي وإلى أصول الإيمان والاعتقاد وتتبع خطوات أسلافنا العدول ومحاكتهم فيما خلفوه لنا من تراث، بغرض تنظيم حياتنا بتعدد أوجهها ومستوياتها وفقاً لهذه الأصول ولتفسيراتها الحرفية، وما جاء في المدونات التى انحدرت إلينا من الأسلاف حتى يكون لنا ما كان لهم من مجد ورخاء وبأس وسلطان.

ولكن، بما أنه ليس في وسعنا أن نعود إلى الماضي، وبما أن الدعوة للعودة عبر الزمان هي بالطبع دعوة مستحيلة، بل مثيرة للسخرية أحياناً، هذا بالطبع مالم نجتر الذكريات، أو نقرأ في كتب التاريخ، أو ما لم نركب آلة الزمان الأسطورية العجيبة، فإن هذه الدعوة للعودة لا تعدو أن تكون محض وهم. لذلك يجب أن نبحث عن المصالح الكامنة وراء دعاوى العودة ليس في مجال الدين، وإنما في مجمل الشروط المادية الموضوعية، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، التى تفجرت في سياقها هذه الدعاوى، وأيضاً الكشف عن القوى الاجتماعية والسياسية التى تعبر عن مصالها من خلالها.

الحركات الأصولية الدينية، على نحو ما تبين لنا في فصول البحث(*)، وعلى نحو بينته دراسات أخرى، تتخلق في أرحام الأزمات الهيكلية لمجتمعاتها، وتولد، وتنمو مع تفاقم هذه الأزمات وازدياد حدة آثارها السمواكبة لها والناجمة عنها، كما تكون في الوقت ذاته عرضاً دالاً على الأزمة. وتكاد هذه العلاقة بين الأزمة وآثارها من ناحية، والاستجابة الأصولية من ناحية أخرى، أن تأخذ نمطاً علياً دورياً دائم التكرر والحدوث. ونحن ندلل على هذا الارتباط العالي بالإشارة إلى السياق البنائي العام لتصاعد المد الأصولي المسيحي في المجتمعات الغربية والمجتمع الامريكي على وجه الخصوص، وتصاعد المد الأصولي المسيحي في المجتمعات العربية والمجتمع الامريكي على وجه الخصوص، وتصاعد المد الأصولي الإسلامي في المجتمعات العربية والمجتمع المصري بصفة خاصة، وتصاعد المد الأصولي الإسلامي في المجتمعات العربية والمجتمع المصري بصفة خاصة في عقدي الثلاثينات والأربعينات ثم في عقدي السبعينات والثمانينيات من القرن الحالي.

فعالم الثلاثينيات والأربعينيات من هذا القرن هو زمن الكساد العالمي الأعظم (١٩٢٩- ١٩٣٤)، والأزمة الشاملة في صلب النموذج الرأسمالي للنمو بتشكيلاته المركزية والطرفية معاً. وهو زمن التوتر الدولي بسبب بزوغ الفاشية والنازية، ثم تفجر الحرب العالمية الثانية وما واكب ذلك كله ونجم عنه من بطالة وركود وتضخم واتساع لنطاق السخط والاحباط الاجتماعي والنفسي (١). ذلك الزمن هو زمن ميلاد اليمنيين الراديكالي أحد أهم التعبيرات السياسية للأصولية المسيحية السياسية في الغرب، والمجتمع الامريكي على أمتداد الثلاثينيات، وهو أيضاً زمن ميلاد جماعة الاخوان المسلمين

(١٩٢٩) فى مصر وتناميها لتشكل فيما بعد التيار الرئيسى للحركات الأصولية الإسلامية السياسية المعاصرة بتياراتها وتنظيماتها كافة، وهو أيضاً زمن ولادة حزب الكتائب المسيحى اللبنانى (١٩٣٦) فى العالم العربى (*) .

وعالم الربع الأخير من القرن العشرين، هو أيضاً عالم الأزمة البنوية العميقة التى تضرب بشدة وعنف المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، والتى تجد تعبيراتها فى أنخفاض معدلات النمو الاقتصادى وزيادة البطالة بنسب متفاوتة، وارتفاع لمعدلات الجريمة بأنواعها وادمان المخدرات وأنتشارها، وتفجر الصراعات الأثنية والطائفية، هذا فضلاً عن تضاؤل الأمل فى البديل الاشتراكى بعد النهايات المأساوية للنظم الشيوعية. ولقد ولدت التناقضات التى حفلت بها المجتمعات الرأسمالية إحساساً بالعجز واليأس، والضياع والاغتراب، كما خلقت لدى قطاعات واسعة من السكان حالة من الاكتئاب الجماعى دفعها للبحث عن مبررات روحية لوجودها، ووجدت فى الدين والمنظمات الدينية الملجأ والملاذ (٢)، وفي المجتمع الأمريكى، وفى ظل هذه الظروف، تقدمت أكثر قوى اليمين الأمريكى تطرفاً من المحافظين الجدد والمحافظين الدينيين، والتى عرفت باليمنين الأمريكى الجديد، لتطرح لنفسها بوصفها أكثر للقوى السياسية تأهيلاً لقيادة الأمة الامريكية وانقاذها من حالة الركود والتفسخ التى وصلت إليها منذ نهاية السبعينيات من القرن الحالى. وبقيادة ريجان اقتحموا البيت الأبيض فى عام ١٩٨٠ معلنين بداية تأسيس جمهورية محافظة تسعى لإحياء القيم والتقاليد الموروثة، وتروج لاختياراتها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية بدعاوى مسيحية وبتفسيرات مغرضة لآيات الكتاب المقدس (٣) .

وعالم العرب فى السبعينيات والثمانينيات من هذا القرن، هو زمن الانتقال والتحول لإعادة إدماج المنطقة العربية من جديد فى النظام الرأسمالى العالمى بعد انحسار حركة التحرر الوطنى والاجتماعى العربية. وهو أيضاً زمن الانفتاح الاقتصادى المعمم لعالم العرب بأسرهم، وما نتج عنه وحفل به من تناقضات صارخة واستقطاب حاد فى توزيع الثروة وتدهور المستويات المعيشية للطبقات الدنيا والشرائح الوسطى والدنيا من الطبقة الوسطى بفعل اختلال عمليات توزيع الدخل والثروة، وارتفاع معدلات التضخم، وشيوع الفساد الرسمى، ومظاهر التحلل التى روجت لها رأسمالية الانفتاح الطفيلية، وغياب المشاركة السياسية، وتزايد حدة القمع والقهر، واتساع دوائر التهميش الاقتصادى والاجتماعى والسياسى لقطاعات واسعة من السكان، ولقد ولدت هذه التحولات والآثار المواكبة لها والمترتبة عليها، شعوراً بالاحباط واليأس والانسحاق لدى الأجيال الجديدة من هذه التكوينات الطبقية، وتضعضعت لديها مشاعر الانتماء لنظم لا

تفى حتى باحتياجاتها الأساسية، وتضاعف إحساسها بالاغتراب بسبب ضآلة وسائلهم المعيشية في مقابل الصور الصارخة للفساد والتحلل والبذخ والمظاهر الاستهلاكية الترفية التى تصل إلى حد الاستفزاز وتعميق مشاعر الحرمان واستحالت الحياة برمتها من حولهم إلى جحيم (٤).

وقامت وسائل الاعلام المسموعة والمرئية والجرائد والمجلات وإعلانات الشوارع بدور أساسى فى الكشف، وبدون قصد منها، عن الصور الصارخة للتمايز والتفاوت الاقتصادى والاجتماعى وهو ل يكن متحققاً بذات الكثافة من قبل فى الثلاثينيات والأربعينيات، إذ تعرض هذه الوسائل صوراً متنوعة وبكثافة عالية لأنماط الأنفاق البذخى ومظاهر الترف الاستهلاكى المحلى والمستورد التى تعجز عن امتلاكها ومجاراتها الطبقات الدنيا والمتوسطة، مما يعمق لديهم مشاعر الحرمان واليأس والاغتراب والانسحاق. كما أن هذه الوسائل عبر موادها الإعلامية والاعلانية تعرض لنماذج سلوكية وثقافية غريبة ومبتذلة أحياناً تثير نقمة واشمئزاز الأجيال السابقة والمتعلمة من هذه القطاعات الطبقية فضلاً عن أنها تمثل غواية دافعة للانحراف، تجد تعبيرها العكسى فى ردة دينية طهورية جادة، وبقدر ما كان الانكشاف الذى أتاحته وسائل الاعلام واضحاً وواسعاً، بقدر ما كان الإحساس بالقفز والحرمان كبيراً وكان رد الفعل أكثر عنفاً وضراوة. فهذه القطاعات الاجتماعية صارت هى المادة البشرية الخام الشابلة القابلة للتعبئة والتعاطف والتأييد والتجنيد والعمل المباشر للحركات الأصولية الإسلامية السياسية بتياراتها وتنظيماتها.

كان من شأن الأنتماء إلى الجماعات الإسلامية أن يسمح للغالبية من المنتمين إليها بتخطى وضعية الاغتراب والانسحاق، ويمنحهم قدراً من الانتماء والاستعلاء ويعوضهم ما استشعروه من مهانة وضآلة، ويدفعهم إلى تغيير واقع المجتمع الجاهلى الكافر ومعاييره الحاكمة والآثمة بالعودة إلى أصول الإيمان الصحيح الاعتقاد فيكونون أقرب إلى الله من كل الجاهليين واحب إلى الله من أهليهم الكفرة، وتصبح مهمتهم المقدسة هى هدايتهم إلى الطريق القويم، ولقد حقق الانتماء للجماعات الإسلامية نوعاً من الاستبدال، استبدال الانتماء إلى جماعة ومعتقد بالاغتراب، واستبدال العلم الدينى الصحيح والإيمان بالانسحاق والمهانة، واستبدال الدور الذى يجده وينهض به داخل الجماعة ومن خلالها بالتهميش، وهو دور القيم والإمام والمصلح والأخ المسلم الذى يصلح ما يراه من منكرات ويندفع للتغيير، ليس بالقلب فحسب كما يفعل ضعاف الإيمان، وإنما باليد والسلاح، ودون انتظار لأذن من الحكام، فحكامنا لا ولاية لهم علينا، إذا سقطت ولايتهم شرعاً بتخليهم عن الله وبإهمالهم لمصالح المسملين.

إن ما ينكشف لنا من رصد الحركات الأصولية الدينية، فكراً وممارسة، أننا بصدد

موقف اجتماعي وسياسي مصحوب بحالة مكثفة من التعبئة السياسية والفكرية باسم الدين، كما أننا نواجه حركات اجتماعية سياسية ذات شكل ديني، لها جذورها الاجتماعية الضاربة في أعماق تناقضات مجتمعاتها وصراعاتها وهي بدورها تحدد تداعيتها السياسية، وهذه الحركات تطرح بدائلها ومشروعاتها والبدائل طابعاً دينياً يضفي عليها القداسة والمشروعية بدعوتها لإعادة بناء المجتمع استناداً إلى ما أقرته مبادئ الأديان وتعاليمها، بحيث يصبح الدين هو الإطار والشكل الأيديولوچي الذي تتسلح به في صراعاتها السياسية والاجتماعية وتطمح هذه الحركات، كغيرها من القوى الاجتماعية المتصارعة، في الاستيلاء على سلطة الدولة أو حتى ممارسة الضغوط عليها، لإحداث تحول جذري للمجتمع بتشغيل مشروعاتها وبالتجسيد الواقعي لبدائلها، وفي هذا السياق تجابه الأديان جميعها، على تباينها ووضعية مؤسساتها، جدلية الاستغلال والتوظيف المتناقض في الصراع السياسي والاجتماعي، فتقوم كآليات للضبط والقمع والسيطرة، كما تكون آداة للمصالحة مع الواقع وقبوله على ما هو عليه، كما تكون أيضاً آليات للتحريض والتمرد وإعلان الثورة لقلب الواقع وتغييره.

ثانياً – أتضح من فحص الأيديولوچيات التي تحملها الحركات الأصولية الدينية السياسية وتروج لها، عن أنها تتمحور حول مبدأين أساسيين هما الحاكمية والجاهلية.

فكل حركة أصولية تزعم أن دينها الخاص يتفرد من بين الأديان الأخرى بكونه ديناً ودنيا عقيدة وشريعة حاكمة، ديناً ودولة تقوم على سلطان الله، ومن الممكن تعقب هذا الزعم لدى كل الحركات الاصولية الدينية السياسية على تنوعها واختلافها، بل إن هذا الادعاء يشيع بدرجة كبيرة بين أتباع الأديان جميعها، وليس حكراً على أتباع دين معين غيرهم، حتى ولو لم ينخرط الاتباع في سياق حركات أصولية دينية منظمة، فكل الأديان تذهب عبر معتنقيها ومفسريها أنها مشرعة للقوانين التي تمس بشكل شامل الحياة الشخصية والعامة للاتباع المؤمنين، وأن لها رأياً في كل الاحداث الجارية، وفي التوجهات السياسية والاجتماعية لأتباعها، وأنها تمتلك صلاحية تحليل أو تحريم تصرفاتهم الاجتماعية وأمور معاشهم.

يذهب الأصوليون الإسلاميون إلى أن الإسلام في ذاته رافض للعلمانية بوصفها معتقداً وأسلوباً للحياة. فالعلمانية تعنى النظر في أمور البشر من خلال ما هو نسبي وإنساني وليس من خلال ما هو إلهي ومطلق، وذلك إلى حد اخراج الحياة الإنسانية وأغراضها وسبل ممارساتها من دائرة العناية الإلهية ليسود تصور للعالم خال من كل ما هو مجاوز للطبيعة ومقدس، وفقدان الأفكار والممارسات الدينية أهميتها وفاعليتها على المستوى الشامل للحياة الاجتماعية إلى حد انفصال الدين عن النظم الخاصة بالدولة

والمجتمع، وانحساره وانسحابه إلى العالم الخاص، فلا يكون له من سلطان إلا على تابعيه كأفراد فحسب وليس له من سلطان على أى قسم آخر في الدولة والمجتمع. والاسلام فى رأى الاصوليين الحركيين على الضد من العلمانية، إذ هم يرون أن الإسلام ينفرد وحده من بين الأديان الأخرى، بل يختلط جوهرياً عنها، فى أنه لا يفصل بين العقيدة وتنظيم حياة المجتمع فى السياسة والاجتماع والاقتصاد(*).

لقد ارتأى قطب، المنظر المعتمد للأصولية الإسلامية المعاصرة، فى كتابه «العدالة الاجتماعية فى الإسلام»(٥)، أن الإسلام ظهر فى مجتمع بدائى، فكان عليه أن يعيد بنائه المادى والأخلاقى على السواء، وبالتالى ينظم الحياة الاجتماعية، وفى الوقت ذاته يصنع ضمائر البشر ويصوغها على نحو معين. ومن ثم فالإسلام، فى رأيه، لا يعرف الفصل بين الدين والدنيا، وكرر قطب، وبشكل قطعى فى صفحات عديدة فى كتابه المذكور وغيره من كتبه الأخرى- أن الإسلام وحده عقيدة وشريعة، فى حين أن المسيحية- كما أدعى- دين فردى لا يهتم بالأمورالاجتماعية لأنها ظهرت فى مجتمع متحضر ومنظم هو مجتمع الامبراطورية الرومانية، وبالتالى تركت المسيحية مشاكل الدولة للدولة، واقتصرت على الإصلاح الروحى.

ولكن. هل هذا الطابع يتفرد به الإسلام وحده كما ادعى قطب ومعه كل الأصوليين الإسلاميين المعاصرين؟

إننا إذا جاز لنا أن نحكم على جوهر الإسلام بما حدث فى الواقع التاريخى بكونه ديناً ودولة، فمن حقنا أن نحكم على المسيحية، جرياً على هذا القياس القطبى، بأنها دين ودولة أيضاً. فالمجتمعات الأوروبية فى العصور الوسطى كانت هى الأخرى تعد نفسها مجتمعات مسيحية لم تعرف مفهوم العلمانية، ولم تتصور الفصل بين عقيدتها الدينية ونظم حياتها الاجتماعية، بل كانت تقوم على وحدة مبدأى الدين والدنيا وذلك على غرار ما كان حادثاً فى المجتمعات الإسلامية، إذا يبدو- كما لاحظ سمير أمين(٦)- أن سيادة الأيديولوچيات ذات الطابع الدينى سمة تنسحب على كل المجتمعات السابقة على الرأسمالية لقد قامت الامبراطورية الرومانية منذ منتصف القرن الرابع الميلادى على أساس دينى، وسلوك أوروبا كانوا يستمدون سلطانهم الزمنى من الكنيسة على العصور الوسطى، وكانوا يحكمون بالتفويض الممنوح لهم من قبل الله، كما زعموا، كما طبعت المسيحية الحياتين المادية والفكرية آنذاك بطابع دينى متميز، وتركت آثارها على الفكر والحضارة الأوروبية.

يعنى هذا، أن دعوى الحاكمية الإلهية التى تشيع لدى الأصولية الإسلامي، قد عرفتها المسيحية أيضاً وتشير هنا إلى ما تذكره كتب التاريخ عما كان يحدث فى أوروبا

العصور الوسطى عندما زعم أصحاب السلطان من رجال السياسة والدين أن كل شيء منصوص عليه في الكتاب المقدس، كل حقائق الحياة وكل ما يحتاجه البشر من قيم وأفكار ونظم ومؤسسات من الألف إلى الياء، موجودة في نصوص الكتاب المقدس، ولذلك كانت أية محاولة لاكتشاف العالم الطبيعي أو لتغيير الأوضاع الاجتماعية والسياسية والفكرية بعيدة ومتحررة عن سلطان الدين، كانت تضع صاحبها عبر محاكم التفتيش وباسم الدين، تحت طائلة التكفير والتعذيب والقتل، كان الحاكم مبايعاً متوجاً من قبل البابا، والبابا مفوض من قبل الله وبالتالي كانت الحاكمية مكفولة في المسيحية على أتم وجه(*).

وهذه المزاعم ومازالت تردها الأصولية المسيحية السياسية المعاصرة، فهي تذهب إلى أن المسيحية السياسية المعاصرة، فهي تذهب إلى أن المسيحية مشروع اجتماعي يقوم على وحدة مبدأى الدين والدنيا، وأن الدولة والمجتمع يقعان تحت سلطان الله، ولا يمكن بحال فصل الله عن الحكومة، وكان ريجان، الرئيس الأسبق للولايات المتحدة خلال حملته الانتخابية عام ١٩٨٠ لفترة رئاسته الأولى برفع ال ؛نتب تلكقدس بيده معلناً لناخبيه أن بين دفتي هذا الكتاب حلولاً لكافة مشكلات العصر(٦). كما أن حركة الغالبية الأخلاقية More; Magoirty، المعبرة عن الأصولية المسيحية السياسية في الولايات المتحدة الأمريكية منذ السبعينيات، كانت تلمح في دعوتها على العودة إلى الأصول ادينية والتقاليد والمعايير الأخلاقية للأسلاف، كما حددت الحركة لنفسها مهمة تأسيس سلطة جمهورية محافظة Conservative بالدعوة إلى القيم التقليدية المحافظة وبعث الالتزام الديني، يقول القس جيرى فلول J. Falwell مؤسس حركة الغالبية الأخلاقية مخاطباً الأمريكيين في مطلع الثمانينات: «لقد جاء الوقت الذى لابد أن يتكاتف فيه الأمريكيون الاخلاقيون ويقفون صفاً واحداً، ويبذلون كل جهدهم لكشف وتنحية تلك الأقلية الملحدة الى تضم أفراداً خونة أتيحت لهم فرصة صياغة السياسة الأمريكية، لقد حان الوقت الذى ينبغى أن تدرك فيه هذه الأقلية أنها لم تعد تمثل الغالبية من الأمريكيين التى أصبحت من القوة بحيث لن تسمح بعد الآن لهذه الأقلية أن تدمر الأمة بما تحمله من فلسفات الحادية ليبرالية»(٧).

وفى رسالته إلى ريجان وقت أن كان رئيساً للولايات المتحدة الأمريكية- يقول ريتشارد فيجرى R. A. Vigurie أحد رواد الحركة الأصولية المسيحية السياسية الأمريكية: «إن أمريكا في حاجة اليوم إلى بعث الالتزام الديني، وأنا أحثك على استثمار مهاراتك العظمية لحفز البشر ودفعهم إلى البحث عن حلول لمشكلاتهم الشخصية والقومية عند الله، وهى مهمة تقتضى تظهير وطن الأجداد العظام من أعداء التفوق

الأمريكى المطلق فى العالم، والذين أصبحوا أسرى الليبرالية والالحاد والعلمانية والجماعات الضالة المناهضة لحروب امريكا ضد الأشرار فى كل مكان»(٨).

أما دعوى الجاهلية التى تشيع فى ايديولوچيا الحركات الأصولية الدينية السياسية على تعددها وتباينها، فيتم التعبير عنها من خلال رفض منظومة الحداثة اجمالاً، إذ ترى هذه الحركات فى الحداثة نوعاً من المرض الشاذ المدمر، والانحراف عن الطريق السوى والانفصام النكد بين حياة البشر ومنهج الله، فالحداثة تتأسس على النسبية والزمنية والتحول الدائم والمستمر وقراءة الواقع والتساؤل والشك، وقبل كل ذلك، انعتاق العقل الإنسانى من سلطة الإيمان الدينى وسلطة السلف، فلا يكون له من سلطان إلا سلطانه هو والأصولية ترى أن هذا الانعتاق هو العلة الأولى لكافة الشرور والآثام التى تعصف بحياة البشر الآن.

إن التحديد الدقيق للحداثة يتلخص فى قضايا محورية. الأولى هى التنوير وشعاره أن لا سلطان على العقل إلا العقل ذاته، والثانية هى نظريات العقد الاجتماعى التى قررت أن المجتمع الإنسانى من صنع البشر أنفسهم، الأمر الذى تسقط معه كل دعاوى التفويض الإلهى فى الحكم والخلافة. والقضية الثالثة هى الثورة العلمية والتكنولوچية الت يكان من اثارها إحداث تغييرات جوهريج فى علاقة الإنسان بالكون. وجملة هذه القضايا يمكن التعبير عنها بلفظة مكثفة جامعة هى العلمانية بالمعنى الذى طرح فى ثنايا البحث وفى هذه الخاتمة، ونؤكد هنا ثانية على أهم سمة تميزها، وهى التفكير فى أمور البشر ومعالجتها من خلال ما هو إنسانى ونسبى وليس من خلال ما هو إلهى ومطلق، وتفضى العلمانية- بهذا المعنى- إلى التعددية وإلى رؤية البشر لقيم متنوعة ومتعددة. ولذلك تعلن الأصوليات الدينية أنها ضد العقلانية، وضد النظريات العلمية، وضد التنوير وضد التعددية.

تقف الأصولية فى مواجهة العقلانية كنمط للتفكير وكأسلوب حياة، وذلك برفضها إعمال العقل فى النص الدينى واستبعاد أى تأويل تاريخى للنصوص الدينية، والاكتفاء بالتفسير الحرفى للنصوص. والنصوص الدينية التى عرف الأصولية مرجع أساسى وسند مطلق نهائى يحتوى كل الحقائق الخالدة والحية والصالحة لكل زمان ومكان، وهى مكتفية ذاتياً وتحوى اجابات على كل الأسئلة الحاضرة والمستقبلية. لذلك يجب التمسك بها، والإصرار عليها، والسعى إلى تطبيقها على الواقع الراهن بشكل شامل بغض النظر عن المستجدات والضرورات الحادثة فى الاجتماع والاقتصاد والسياسة والثقافة...، فالواقع الراهن تم تطويعه وإخضاعه للمرجعية العليا أو للنصوص الدينية وأى انحراف عن هذه النصوص مرفوض لأنها مصاغة صياغة مطلقة وصادقة فى آيات ثابتة،

ليست إلا تعبيراً عن إرادة الله ومشيئته الحاصل أن النصوص تصبح فى نهاية الأمر، المعيار والحكم لكل سلوك البشر فى مختلف دورب الحياة ومجالاتها المتنوعة. وهى رؤية تمامية مغلقة لا شىء خارجها، ولا يند عنها موقف أو حكم أو قيمة، كان شكرى مصطفى أمير جماعة المسلمين- يقول كما بدأ الإسلام يعود فلا اجماع ولا قياس ولا مصالح مرسلة ولا رأى جماعى، فهذه كلها فى رأيه أصنام وأوثان. فقط النص الدينى بتمامه وكماله. وكل انحراف عن هذه الرؤية المتامية مرفوض، وهذا الرفض يصل إلى حد إقصاء الرافضين وتكفيرهم وإقامة الدعاوى القضائية للتفريق بينهم وبين زوجاتهم، وفى النهاية حَل دمهم وقتلهم بدعوى ردتهم.

والأصولية ضد التنوير لأنه فى تطوره أوجد الفصام بين التصورات الإلهية ونظام حياة البشر. ولذلك فليس غريباً أن الأصولية المسيحية السياسية تأسست على رفض التنوير الذى تسبب فى انتهاك حرمة المقدسات وجاء ببدائل إنسانية مباينة لما كانت تطرحه الأديان، وهى بدائل فكرية عقلانية فى حدها الأدنى، وليبرالية واشتراكية فى حدها الأقصى(٩). وفى العالم العربى تتهم الجماعات الأصولية الإسلامية المنورين والمبدعين العرب بالإلحاد والكفر، وقبلهم وصف سيد قطب التنوير بالفصام والنكد(١٠)، وهذا الهجوم الأصولى على التنوير مردود إلى أن التنوير كان كاشفاً لوهم الاعتقاد فى أمتلاك الحقيقة المطلقة والذى يشكل محور كل معتقد أصولى دينى.

وتأخذ الأصولية، أيضاً، موقفاً مضاداً من التأثيرات العملية فهى ترفض تقدم علوم الطبيعة والبيولوجيا والهندسة الوراثية... لأن تقدم هذه العلوم يهدد، فى رأيها، قصص الخلق الواردة فى الكتب والأسفار المقدسة إلى حد تقرير بطلان هذه القصص(*). لذلك تعتبر الأصولية هذه العلوم علوماً باطلة لأنها تشكك فى قصة الخلق الإلهى إجمالاً.

والأصولية على الضد من التعددية، فهى لا تتصالح بأية درجة مع الاختلاف، فالاختلاف فى عرفها شر لابد من اجتثاثه بشتى الصور وبأى ثمن. وهى تأمل فى إجبار جميع البشر على الاذعان لتصور واحد مطلق هو تصورها هى، ونظام للطاعة لا يقبل الجدل والنقد باعتبارهما موسومين باحتمالات الخطيئة والقصور، بل الالحاد والكفر أحياناً. ويتأسس على نفى التعددية وتجريم الديمقراطية ورفضها كفلسفة ومنهج بشرى فى الحكم إلى حد اعتبارها نظاماً كفرياً. لذلك يخلو مشروع المجتمع الأصولى الدينى من اية مؤسسات أو تنظيمات مستقلة ذاتياً عن الدولة الدينية الأصولية من جهة، والمجتمع المدنى من جهة أخرى، فالمشروع الأصول لا يعترف بأى استقلالية ذاتية لأفراد المجتمع المدنى حيال الدولة.

ثالثاً: لننظر الآن إلى ما يمكن أن تؤدى إليه مثل هذه التصورات فى الممارسة وحال

الالتزام بها فى التطبيق العملى.

أتضح لنا أن تلك التصورات قد أنعكست فى عدد من الممارسات نجملها فيما يلى:

١ - شيوع الدوجماطيقية Dogma بمعنى الجمود العقائدى والانغلاق العقلى. فالدوجماطيقية أسلوب مغلق للتكفير يتسم بغياب القدرة على تقبل أية معتقدات تختلف عن معتقدات الحركة الأصولية المعنية، بل ترفض الحركة التسامح مع هذا الاختلاف فكل حركة، وكل جماعة أصولية دينية تدعي أنها وحدها تمتلك المعرفة الدينية الصحيحة بالاطلاق، وتعلن احتكارها وترفض حق الاختلاف معها أو نقدها، وتزعم أنها تمتلك وحدها القيم الوحيدة التى يجرى احتكام كل البشر إليها، وهى وحدها الفرقة الناجية وغيرها فرض ضالة هالكة، وهى وحدها المعصومة وغيرها مدان سلفاً. وكل المخالفين لتصوراتها يقعون فى هوة المعصية ويحشرون فى زمرة الكافرين الجاحدين.

وتأويل ذلك مردود إلى أن الدوجما Dogma الأصولية هى دوجما دينية تتأسس على نظرية الاستبعاد. فالمطلق يجب أن يكون واحداً بالضرورة بحكم مطلقيته، فهو لا يقبل التعدد وإلا زالت عنه صفة المطلقية. يعنى هذا ضرورة إلغاء ونفى وحذف المطلقات المغايرة لأنها فى هذه الحالة تفقد مطلقيتها، ولذلك فهى فى حالة تعددها تكون فى صراع من أجل الوجود والبقاء للأصلح والأقوى. ومن ثم فإن نظرية الاستبعاد الأصولية تفضى إلى تعصب بلا حدود للمطلق الأصولى أيا كانت هويته، ويؤدى التعصب بدوره إلى ممارسة العنف والقتل فصراع المطلقات الأصولية يمارسه الإنسان، وأن شئنا الدقة، تمارسه الحركات والجماعات الأصولية الدينية السياسية بإسم مطلق وذلك إلى حد نشوب حروب بين أصحاب المطلقات المغايرة، يزعمون أنها حروب مقدسة، ويموت فيهاالبشر اعتقاداً منهم بأنهم فى طريقهم إلى الجنة. يؤدى التعصب أيضاً إلى ارتكاب جرائم قتل للمخالفين والمعارضين والمنشقين بدعوى الانتصار للمطلق أو المعتقد ويتم تبرير هذه الجرائم دينياً.

٢ - يؤدى الالتزام بهذه التصورات إلى الترويج لمزاعم الدور التاريخى الذى اختص به الله الاتباع المؤمنين يهوداً كانوا أو مسيحيين أو مسلمين...، من دون البشر أجمعين والتذكير بالوعود الإلهية المدونة، فهم شعب الله المختار، وهم الأمة ذات الرسالة التاريخية، وهم خير أمة أخرجت للناس... إلى غير ذلك من دعاوى الاصطفاء والعنف وادعاء الوصاية على العالم فى هذا السياق لا يتمايز الافراد بحسب موقعهم الاجتماعى الطبقى، وإنما بحسب درجة إيمانهم أو عدم إيمانهم وكفرهم. وقد رأينا أن الجماعات الأصولية تستخدم مقياساً عقيدياً وتصنيفاً دينياً للبشر، مؤمن / كافر، بدلا من التصنيف الاجتماعى والسياسى كذلك المجتمعات فى عرف الأصولية لا تتمايز بحسب أنظمتها

الاجتماعية الاقتصادية ومستوى تطورها الاجتماعى، وإنما بتطبيقها لشرع الله والتزامها حكمه ومنهجه فنكون بصدد مجتمعات مؤمنة وأخرى جاهلية وكافرة، والصراع فى ضوء هذه التصورات لا يكون بين مقهورين ومن يقهرونهم، ولا يكون بين مستغلين ومن يستغلونهم، كما أنه لن يكون صراعاً حول قضايا العدل والمساواة والحرية والاستقلال الوطنى والتقدمى، وأنما تروج الحركات والجماعات الأصولية إلى أن التاريخ الإنسانى منذ بدايته وحتى اللحظة، هو حرب لم تنتهبعد بين الإيمان والكفر، بين حزب الله الذى يضم اتباع الحركة أو الجماعة الأصولية المعنية، وحزب الشيطان الذى يضم كل من ليس فى معسكرهم. ويلزم عن ذلك أيضاً ضرورة إعلان الحرب والجهاد دون ما هدنة أو هوادة على حزب الشيطان وممالك الشر فى العالم.

٣- ممارسة إرادة المفاصلة الجزئية والكلية، على المستوى الشعورى أو على صعيد الحياة بكاملها. والمفاصة آتية من الاقرار بجاهلية المجتمع والحكم بكفره، مما يلزم عنها الانسحاب أو الهجرة، وثمة وجوه شبه مذهلة بين الجماعات الأصولية اليهودية والمسيحية والإسلامية فى ممارسة المفاصلة بمستوياتها المذكورة إلى حد أننا نجد جماعات أصولية تنتمى إلى الأديان الثلاثة تقرر الانسحاب باتباعها ومريدها من المجتمع الجاهلى لتقيم فى قلبه أو على أطرافه مجتمعها الخاص على أسس دينية يهودية ومسيحية وإسلامية ترسى فيها قواعد حياة اجتماعية مغايرة تلتزم فيها حرفياً بما جاء فى الكتب المقدسة وبطرائق العيش الى كانت للسلف الأوائل، على أمل أن يكثر الاتباع ويشتدون وتصل بهم الجماعة إلى مرحلة الاستقواء ليعودوا فاتحين معبدين المجتمع بأسره لمعتقدهم ومنهجهم فى الحياة(١١).

وثمة جماعات أصولية تمارس المفاصلة الجزئية، تحيا وسط مجتمعاتها الجاهلية وبين أهليهم الكفار، ويمارسون التقية، ولكنهم أحياناً يستغلون كل مناسبة فى سياق ممارسات الحياة اليومية ليقوموا من خلالها ملامح المجتمع البديل الذى يبشرون به، وفى كلتا الحالتين، المفاصلة الكلية والجزئية، نلمح نزوعاً قوياً لتأسيس جيتو دينى أصولى تشيع فيه المظاهرة الواضحة للنكوص والارتداد إلى الماضى لخدمة مقاصد الحركة وأغراضها. إذ نجد الأتباع يستعيرون من الماضى الأسماء والكنيات والألقاب والأزياء والشعارات والعديد من الممارسات والسلوكيات الحياتية التى كانت للأسلاف، وكأنهم، بمسلكهم هذا، أشبه بمن يمثل على مسرح التاريخ المعاش وبلغة قديمة مستعارة، مسرحية جديدة، مستخدمين هذه الأردية التنكرية من ملابس وأسماء وعادات وتقاليد وأفكار، وقد اكتسى كل ذلك بجلال القدم وعبق بقداسة الأديان وحكمة الأسلاف وما كان لهم من مجد وبأس وسلطان. وهم فى هذا مهاجرون من زمانهم، مخاصمون لعصرهم، تحسبهم أهل كهف

جدد وقد بعثوا بعد رقاد طويل.

٤ - إن الالزام بالدوجما الأصولية، وشيوع الدوجماطيقية كأسلوب للتفكير، يلزم عنه شيوع المحرمات الثقافية التى يمتنع الاقتراب منها والبحث فيها، فالمعتقد الأصولى يتسم بالصدق المطلق الأبدى، لا مجال لمناقشة أو البحث عن أدلة تؤكده وتدعمه أو تنفيه، وهو صالح لكل زمان ومكان. والنتيجة المترتبة على ذلك تحجر المعرفة الإنسانية، والوقوف فى سبيل تطورها، كما يترتب على قطعية الاعتقاد واتساع دوائر التحليل والتحريم لتشمل مستويات الحياة الإنسانية ومجالاتها كافة، لتصبح كلها ديناً فحسب، كما تشيع معها صكوك الغفران وشهادات التكفير، وتأسيس ما يسمى بثقافة الذاكرة التى تتأسس على الاتباع والنقل وتناهض الإبداع وتعاديه وتسعى لوأده بزعم أنه ضلال وثقافة الاتباع التى تروج لها الجماعات الأصولية هى ثقافة موات تحيا على مخلفات من ماتوا وكانت لهم طرائق عيشهم التى كانت تتناسب وعصرهم الذى عاشوه، كما أنها ثقافة ذاكرة من شأنها أن تحيل البشر إلى حفظة نصوص مدونة قد لا تضىء حياتهم، ولا تقدم لهم شيئاً لمواجهة مشكلاتهم المعاصرة. وهذه الثقافة تنطوى أيضاً على نظرة دونية للإنسان، فهو فى حاجة دائمة لمن يقوده ويرشده إلى الطريق القويم، ويفرضعليه الوصاية ويكبح جماح نفسه وعقله، من آلهة وأنبياء وخفاء وأسلاف، ومشايخ وأمراء، تكون مهمتهم الأساسية وأد ابداعات البشر وتعطيل قدراتهم واخماد طاقاتهم بدعوى قصورهم وعجزهم وباسم حاكمية النصوص.

٥ - يشكل ممارسة العنف بدرجاته المتفاوتة قاعدة نظرية متكاملة لدى الجماعات الأصولية الدينية السياسية، ويلزم العنف عن دعاوى امتلاك الحقيقة المطلقة والتعصب لها وعدم التسامح أو التصالح بأية درجة مع الاختلاف والرغبة فى اجبار الكل على الإذعان لتصور واحد مطلق، ونظام صارم للطاعة لا يقبل الجدل، ويكون الأمر كله فيه بيد الصفوة أو الأمير أو الخليفة أو الزعيم، ويمارس القمع من قبل الجماعات بحسبانه نهياً عن المنكر وإلزام الناس بالشرع، ويمارس العنف على أنه جهاد وحرب مقدسه(*).

وترى الجماعات الأصولية الدينية فى مشروعاتها أن دولتهم المقبلة ستكون مهمتها الأساسية وأول واجباتها هو إبادة اعداء الله، ووضع الكفار أمام خيارات اعتناق معتقدهم أو الارتضاء بمرتبة متدنية داخل المجتمع مقرونة بدفع الجزية، ودولة الأصوليين هى دولة حرب إلى أن يرى العالم بأسره ويتقبل نور عقيدتهم الحقة. وفى رأيهم أن الحكومات التى لا تلتزم بالدوجما الأصولية هى حكومات غير شرعية يجب قتالها أولاً قبل حشد القوى المؤمنة فى حرب كونية مقدسة ضد مدن الحرب والكفر، وأول مبادئ هذا الاحتشاد هو قتال العدو القريب وتدمير الاعداء الداخليين. ومن ثم فالجماعات الأصولية الدينية تحمل

إمكانات تطور فاشي جديد يتخذ من الدين ستاراً ليحجب به وجهه الحقيقي، فهي- كما ذكرت قبلاً- لا تتسامح ولا تتصالح مع الاختلاف وتسعى لإجبار المجتمع على الإذعان لتصوراتها وتفرض نظاماً صارماً للطاعة، وتنفى التعددية وتقوم على مبدأ الفرقة الناجية وتتأهب على نحو مستمر ودائم لاستخدام العنف والارهاب والتصفية الجسدية في التعامل مع المخالفين والخصوم والمعارضين لمشروعها، وهذا العنف والارهاب والقتل يتم تبريره بدعاوى عنصرية ودينية زائفة(*).

هوامش الخاتمة

١- راجع :

- سمير أمين، أزمة الامبريالية أزمة بنيوية، ترجمة : صلاح داغر، دار الحداثة، بيروت، الطبعة الأولي ١٩٨٢ .

*) تجدر الإشارة إلى أن ذلك الزمن هو زمن ميلاد تنامى المد الفاشى فى مصر أيضاً وصعود حزب مصر الفتاة وانحسار الفكر الاشتراكى، راجع : عبد العظيم رمضان، الفكر الثورى فى مصر قبل ثورة ٢٣ يوليو، م.س، ص ص ٤٩- ٥١ .

٢- راجع :

- فؤاد مرسى، الرأسمالية تجدد نفسها، عالم المعرفة، المجلس الوطنى للثقافة والآداب، الكويت، مارس ١٩٩٠ .
- مصطفى نور الدين عطية، النحل الدينية في الغرب والسياسة، فى : الإسلام السياسى، مصدر سابق، ص ص ٣٠٦- ٣١٥ .

٣ - راجع: R. A. Vigurie, The new Right We're Ready to lead Op. Cit.

- فهمي هويدى، أصوليون وأمريكيون، الاهرام ٢٤ / ١ / ١٩٨٩ .
- لطفى الخولى، الستاليون الجدد وعصابة الكاليفورنيين، الاهرام ١٣ / ٤ / ١٩٨٩ .
- مراد وهبة، ريجان والأصولية، فلسفة اليمين الامريكى الجديد، مصدر سابق، ص ص ٢٤- ٣٥ .

٤ - راجع الفصل الخاص بالتحولات البنائية فى التكوين الاجتماعى المصرى وصعود الأصولية .

٥ - سيد قطب، العدالة الاجتماعية فى الإسلام، مصدر سابق، ص ص ٧- ١٩ .

٦ - سمير أمين، أزمة المجتمع العربى، مصدر سابق .

*) ان الذين يذكرون دوماً قول المسيح : «اعطوا إذا ما لقيصر لقيصر وما لله لله» فى عرض دعواهم بأن المسيحية دين فحسب ولا شأن لها بالدنيا وتنظيم المجتمع، يغفلون مقدمة النص الذى جاءت فى سياقه هذه العبارة، وهذه المقدمة هى أساس المعضلة المطروحة، وأيضاً يغفلون نصوص أخرى فى مواضع شتى بالكتاب المقدس توضح أنه ليس في المسيحية فصل ولا تمييز بالمعنى المتداول بين الدين والدنيا، وإنما مشكلة استغلال الدين فى السياسة أو متاجرة قيصر بالله . راجع النصوص الواردة بهذا الشأن فى الكتاب المقدس «العهد الجديد»، والتى نكتفى بذكر صفحاتها وارقامها :

- انجيل متى، الاصحاح الثانى عشر ١٥- ٢٢ . ص ص ٤٠- ٤١ .
- انجيل مرقس، الاصحاح الثانى عشر ١٣- ١٧ . ص ص ٧٨- ٧٩ .
- انجيل لوقا، الاصحاح العشرون ٢٠- ٢٦ ص ص ١٣٣- ١٣٤ . وراجع أيضاً :
- حسين فوزى النجار، الإسلام والسياسة. بحث فى أصول النظرية السياسية ونظام الحكم فى الإسلام والسياسة . بحث فى أصول النظرية السياسية ونظام الحكم فى الإسلام، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٥ . ص ص ٦٧- ٧١ .
- اسحق عبيد، الامبراطورية الرومانية بين الدين والبربرية مع دراسة فى مدينة الله، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٢ .
- اسحق عبيد، عصور الظلام، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٨٤ .
- رأفت عبد الحميد، الدولة والكنيسة، الاجزاء ٢,٣,٤ . دار المعارف ٨٢، ٨٤، ١٩٨٦ .

٧ - R. A. Vigurie, The New Right, Op. Cit. pp. 126- 135.

٨ - J. Falwell, Introduction, in R.A. Vigurie The New Right, Op. Cit.

٩ - R. A. Vigurie, The New Right, Op. Cit. pp. 126- 123.

- وأنظر أيضاً :
- وفيق حبيب، المسيحية والحرب، مصدر سابق، ص ص ٣- ٤، ص ص ١٠٨- ١١١، ص ص ٢٠٣- ٢١٦ .
- غريس هالسل، النبوءة والسياسة، الانجيليون العسكريون في : الطريق إلى الحرب النووية، ص ص ٤٥- ٤٧، ص ٦٩ .

١٠ - D. Bell, The Return to the Sacred? The Argument on The Future of Religion, Op. Cit.

١١- سيد قطب، المستقبل لهذا الدين، مصدر سابق، ص ٢٣، ص ص ٢٤- ٤٦ .

*) فى عام ١٩٨١ حصلت الجماعات الأصولية المسيحية فى ولاية كاليفورنيا بالولايات المتحدة الامريكية على حكم قضائى بحظر ويمنع تدريس أصل الأنواع والاكتفاء بتدريس التطور كحقيقة فقط وليس كنظرية تفسر نشأة الحياة وتطورها بعيداً عن قصة الخلق التى جاءت فى الكتاب المقدس، وذلك بالنظر إلى أن تدريس أصل الأنواع يعد أنتهاكاً وتحدياً على الحقوق الدينية للمسيحيين المؤمنين أيضاً قضية «سكوبس» استاذ علم الحياة الامريكى الذى قدم للمحاكمة فى ولاية تينيسى عام ١٩٢٥ لأنه استهدم فى التدريس كتاباً يرجع ويميل إلى تطورية الأجناس وقدمتها السينما الامريكية فى فيلم سينمائى عرضه التليفزيون المصرى منذ ثلاث سنوات. راجع:

- جيل كيبل، يوم الله الحركات الاصولية المعاصرة فى الديانات الثلاث، مصدر سابق، ص ١١٩.

Ali E. H. Dessouki, The Islamic Resurgence, Op. Cit. P.

١٢- راجع:

- سمير نعيم أحمد، المحددات الاقتصادية والاجتماعية للتطرف الدينى، مصدر سابق، ص ٣.

Mourad Wahaba, The Cave and TheDogma, in : Mourad W. (ed). Roots of Dogmatism, the Anglo- Egypatian Bookshoop. Cairo 1984, pp. 233- 236.

١٣- راجع فى وجوه الشبه هذه ما ذكر جيل كيبل فى كتابه يوم الله أنظر:

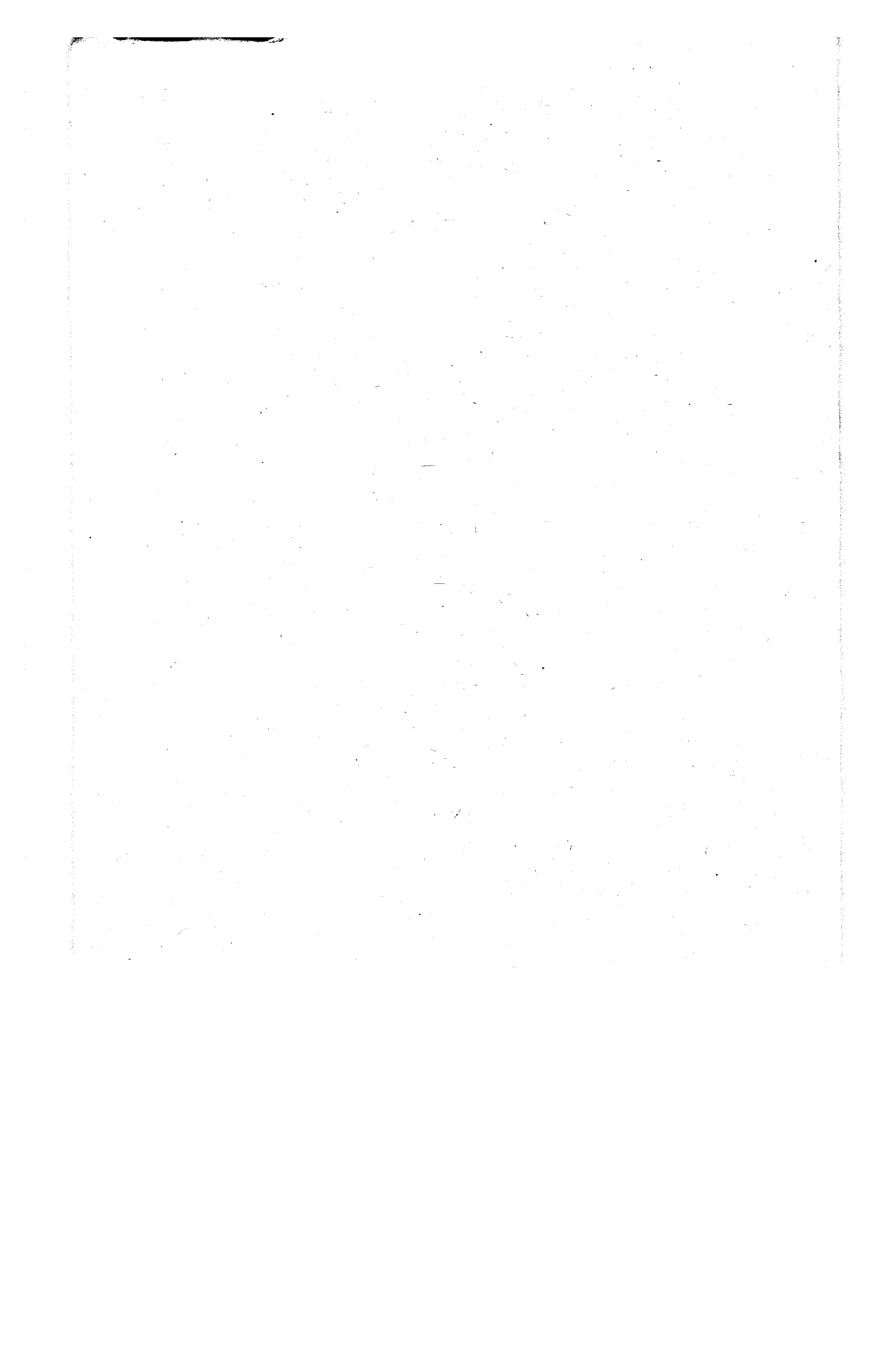
- جيل كيبل، يوم الله...، مصدر سابق.

*) تعد نظرية «هرمجدن» التى قدمها قادة الأصولية المسيحية الأمريكية فى نهاية السبعينيات من القرن الحالى مثالاً صارخاً على توظيف النبوءات التوراتية والإنجيلية فى اتجاه يخدم مصالح المجمع الصناعى/ العسكرى الأمريكى الذى يتعايش على الانفاق العسكرى وتسعير سباق التسلح لخوض حروب ضد امبراطورية الشر والالحاد، وكانوا يعنون بها الاتحاد السوفيتى السابق، وغيره من الاشرار الاخرين فى العالم، وكانوا يعنون بها حركات التحرر الوطنى والاجتماعى فى العالم الثالث. وفى حرب الخليج الاخيرة (١٩٩١) قدم قادة الأصولية المسيحية السياسية الامريكية مبررات دينية لخوض أمريكا الحرب ضد العراق وتدميره وطناً وشعباً، وحاولوا اضفاء طابع دينى على الحرب بتفسيرها فى سياق النبوءات الواردة فى الكتاب المقدس، فسقوط بابل هو احدى مراحل النهاية التى تقربنا من «هرمجدان» يعود بعدها المسيح ليحكم العالم. أنظر بشأن هذه النظرية الاسطورية:

- غريس هالسل، النبوة والسياسة، مصدر سابق، ص ص ١٣- ١٤، ٢٣- ٣٦، ٤٥- ٤٧.
- رفيق حبيب، المسيحية والحرب، ص ص ١٠٨- ١١١، ٢٠٣- ٢١٦.
- شكرى عاذر، الأصولية الصهيونية المسيحية فى أمريكا، جريدة الشعب ٢٦ / ٢ / ١٩٩١.

*) فى مصر كانت البندقية التى استخدمت فى قتل الرئيس السادات فى ٦ أكتوبر ١٩٨١ محفوراً عليها عبارة «باسم الله المنتقم». وجرائم القتل الأخرى التى ارتكبتها الجماعات الإسلامية كان يتم تبريرها دينياً إلى حد أن أعضاء الجماعة بعد ارتكابهم فعل القتل والقبض عليهم يصرحون بأنهم فعلوا ذلك بوازع دينى، والبعض يذكر بأنه قام بصلاة استخارة لله حول فعل الاغتيال وقتل الخصوم السياسيين والعقائديين. ويذكر عبد العظيم رمضان أنه خلال التحقيقات التى تمت مع الاخوان المسلمين فى أعقاب حادث المنشية بالإسكندرية والمحاولة الفاشلة لاغتيال الرئيس عبد الناصر عام ١٩٥٤، ذكرت العناصر المنفذة لعملية الاغتيال قيامهم بصلاة استخارة لله لقتل عبد الناصر، وهو عين ما ذكره قتلة السادات وفرج فودة ورفعت المحجوب وغيرهم. راجع:

- عبد العظيم رمضان، الاخوان المسلمون والتنظيم السرى، مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٨٢. ص ص ٢٢٨- ٢٨٩.



الفهرس

رقم الإيداع : ١٣٣٣٦ / ٢٠٠٠

شركة الأمل للطباعة والنشر
(مورافيتلى سابقا)